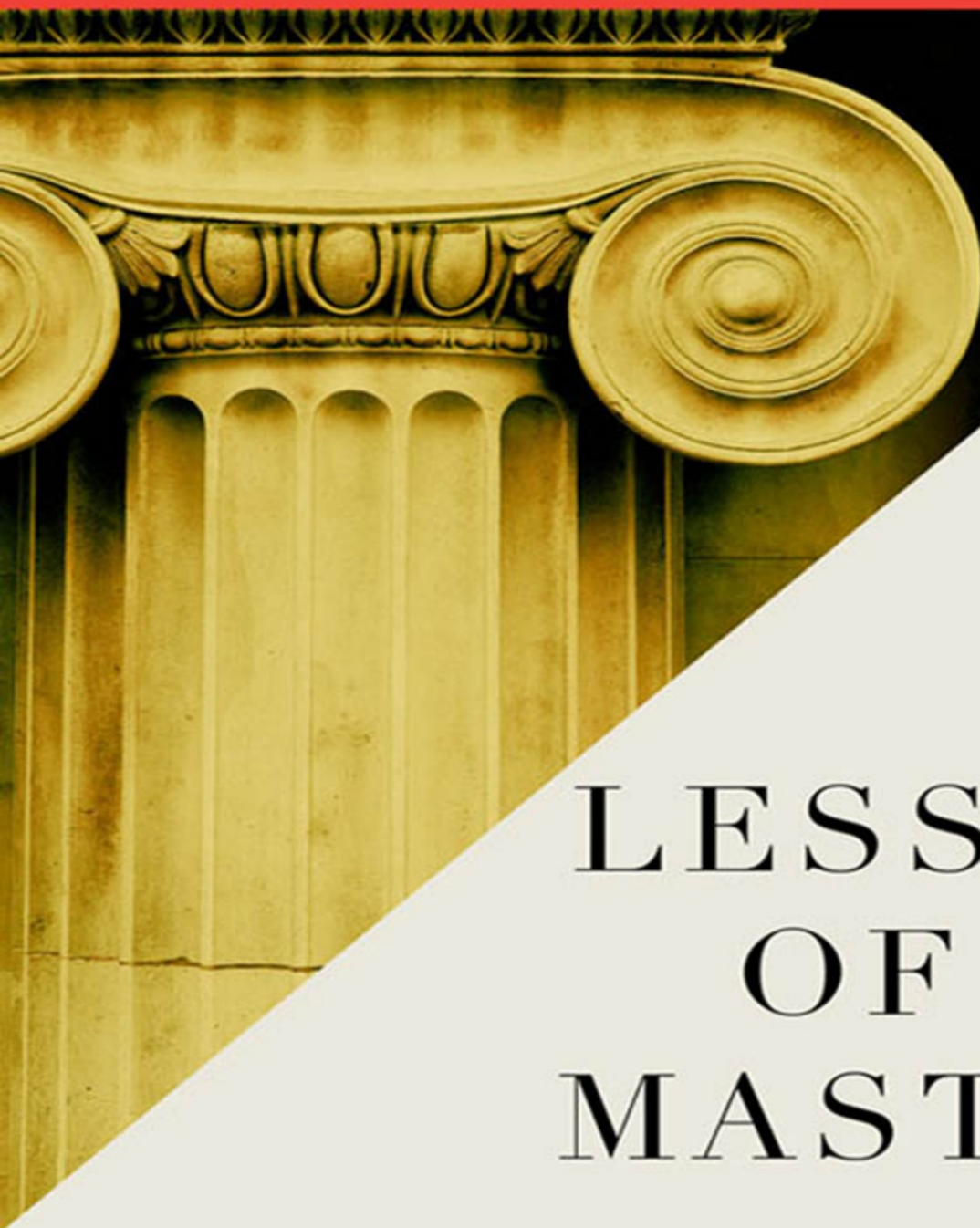




LESSONS OF THE MASTERS



GEORGE
STEINER





Lições dos Mestres
Palestras Charles Eliot Norton 2001–
2002

George Steiner



Para Rebecca, para Miriam, um dia.

RECONHECIMENTOS



Agradecimentos sinceros à Universidade de Harvard por me convidar para proferir essas palestras Charles Eliot Norton em 2001–02.

Durante a minha estadia, a cortesia e o calor das boas-vindas no Departamento de Inglês foram infalíveis. Assim como o apoio vigoroso de membros notáveis do programa de Estudos Afro-Americanos.

William Logan, poeta e crítico, contribuiu com toques inestimáveis de cultura americana.

Meu filho, professor David Steiner, da Universidade de Boston, e sua esposa, Dra. Evelyne Ender (minha aluna ocasional), saberá qual é a presença deles significou para mim.

Durante todo o tempo, o companheirismo no ensino e no estudo de minha esposa, Dra. Zara Steiner, tem sido exemplar.

GS

Cambridge (Reino Unido)
Outubro de 2002

CONTEÚDO



INTRODUÇÃO

1. ORIGENS DURADOURAS

2. CHUVA DE FOGO

3. Magnífico

4. MESTRES DO PENSAMENTO

5. EM TERRA NATIVA

6. INTELECTO SEM ENVELHECIMENTO

PÓS-FÁCIO

ÍNDICE

INTRODUÇÃO



TENDO ENSINADO durante meio século, e em numerosos países e sistemas de ensino superior, encontrei-me cada vez mais incerto quanto à legitimidade, quanto às verdades subjacentes desta “profissão”. Coloquei essa palavra entre aspas para assinalar as suas raízes complexas em antecedentes religiosos e ideológicos. A profissão de “professor”, em si um termo um tanto opaco, abrange todas as nuances concebíveis, desde uma vida rotineira e desencantada até um sentido exaltado de vocação.

Compreende numerosas tipologias que vão desde a do pedagogo destruidor de almas até a do Mestre carismático. Imersos como estamos em quase inúmeras formas de ensino – elementar, técnico, científico, humanístico, moral e filosófico – raramente recuamos para considerar as maravilhas da transmissão, os recursos da falsidade, o que eu chamaria, na pendência de estudos mais precisos e materiais. definição, o *mistério* da coisa. O que capacita um homem ou uma mulher a ensinar outro ser humano, onde reside a fonte da autoridade? Por sua vez, quais são algumas das principais ordens de resposta dos ensinados? A questão irritou Santo Agostinho e tornou-se crua no clima libertário de nossos dias.

Simplificando, distinguem-se três cenários ou estruturas principais de relação. Os mestres destruíram os seus discípulos tanto psicologicamente como, em casos mais raros, fisicamente. Eles quebraram os seus espíritos, consumiram as suas esperanças, exploraram a sua dependência e individualidade. O domínio da alma tem seus vampiros. Em contraponto, discípulos, alunos, aprendizes subverteram, traíram e arruinaram os seus Mestres. Novamente, este drama tem atributos mentais e físicos. Reitor recém-eleito, o triunfante Wagner rejeitará o moribundo Fausto, seu antigo *mestre*. A terceira categoria é a da troca, de um eros de confiança recíproca e, na verdade,

(“o discípulo amoroso” na Última Ceia). Por um processo de interação, de osmose, o Mestre aprende com seu discípulo à medida que o ensina. A intensidade do diálogo gera amizade no sentido mais elevado. Pode alistar tanto a clarividência quanto a irracionalidade do amor. Considere Alcibíades e Sócrates, Heloísa e Abelardo, Arendt e Heidegger. Existem discípulos que se sentiram incapazes de sobreviver aos seus Mestres.

Cada um destes modos de relação e as possibilidades ilimitadas de mistura e nuance entre eles inspiraram testemunhos religiosos, filosóficos, literários, sociológicos e científicos. O material desafia qualquer levantamento abrangente, sendo verdadeiramente planetário. Os capítulos que se seguem procuram fornecer o máximo resumo das introduções; eles são quase absurdamente seletivos.

Em questão estarão questões enraizadas em circunstâncias históricas e perenes. Os eixos do tempo cruzam-se e recruzam-se. O que significa transmitir (*tradendere*) e para quem é legítima tal transmissão? As relações entre *traditio*, “o que foi transmitido”, e o que os gregos chamavam de *paradidomena*, “aquilo que está sendo transmitido *agora*”, nunca são transparentes. Pode não ser por acaso que a semântica da “traição” e da “tradução” não seja totalmente removida da da “tradição”. Por sua vez, estas vibrações de sentido e de intenção são fortemente operantes no conceito, ele próprio constantemente desafiador, de “tradução” (*translatio*). Será o ensino, em algum sentido fundamental, um modo de tradução, um exercício nas entrelinhas, como diria Walter Benjamin ao atribuir virtudes eminentes de fidelidade e transferência ao interlinear? Veremos que muitas respostas serão oferecidas.

O ensino genuíno tem sido considerado uma *imitatio* de um ato de revelação transcendente ou, mais precisamente, divino, daquele desdobramento e dobramento interior das verdades que Heidegger atribui ao Ser (*aletheia*). A cartilha secular ou o estudo avançado são miméticos de um modelo sagrado, canônico e original que foi ele próprio, em leituras filosóficas e mitológicas, comunicado oralmente. O professor não é mais, mas também nada menos, do que um ouvinte e mensageiro cuja receptividade inspirada, e então educada, lhe permitiu apreender um *Logos revelado*, aquela “Palavra no princípio”.

Este é, em essência, o modelo validador do professor da Torá, do explicador do Alcorão, do comentarista do Novo Testamento. Por analogia – e quantas perplexidades surgem nos usos do análogo –

este paradigma estende-se à transmissão, à transmissão e à codificação do conhecimento secular, da *sapientia* ou *Wissenschaft*. Já nos Mestres das Sagradas Escrituras e na sua exegese encontramos ideais e práticas que se modularão na esfera secular. Assim, Santo Agostinho, Akiba e Tomás de Aquino pertencem a qualquer história da pedagogia.

Em contraste, tem sido argumentado que a única licença honesta e verificável para o ensino, para a autoridade didática, é em virtude do exemplo. O professor demonstra ao aluno sua própria compreensão do material, sua capacidade de realizar o experimento químico (o laboratório abriga “demonstradores”), sua capacidade de resolver a equação no quadro negro, de desenhar com precisão o molde de gesso ou de viver nu no ateliê. O ensino exemplar é uma encenação e pode ser mudo. Talvez devesse ser. A mão guia a do aluno nas teclas do piano. O ensino válido é ostensivo. Isto mostra. Esta “ostentação”, tão intrigante para Wittgenstein, está embutida na etimologia: o latim *dicere* “mostrar” e, só mais tarde, “mostrar dizendo”; *Token* e *techen* do inglês médio com suas conotações implícitas de “aquilo que mostra”. (O professor é, finalmente, um showman?) Em alemão, *deuten*, que significa “apontar para”, é inseparável de *bedeuten*, “significar”. A contiguidade obriga Wittgenstein a negar a possibilidade de qualquer instrução textual honesta em filosofia. No que diz respeito à moralidade, apenas a vida real do Mestre tem prova demonstrativa. Sócrates e os santos ensinam existindo.

Ambos os cenários podem ser idealizações. Por mais simplificada que seja, a perspectiva de Foucault tem a sua pertinência. O ensino poderia ser considerado um exercício, aberto ou oculto, de relações de poder. O Mestre possui poder psicológico, social e físico. Ele pode recompensar e punir, excluir e promover. Sua autoridade é institucional ou carismática ou ambas. É sustentado por promessas ou ameaças. O conhecimento, a própria práxis, tal como definida e transmitida por um sistema pedagógico, pelos instrumentos de escolarização, são formas de poder. Nesse sentido, mesmo os modos de ensino mais radicais são conservadores e carregados dos valores ideológicos da estabilidade (em francês, “tenure” é *estabilização*). As “contraculturas” e as polémicas da Nova Era de hoje, com a sua origem na disputa com os livros encontrados no primitivismo religioso e na anarquia pastoral, marcam o conhecimento formal e a investigação científica como estratégias de exploração, de dominação de classe. Quem ensina o quê a quem e para que fins políticos? É, como veremos, este

esquema de domínio, de ensino como força bruta, elevado ao nível da histeria erótica, que é satirizado em *La Leçon*, de Eugène Ionesco.

Praticamente não examinadas são as recusas de ensino e as negações de transmissão. O Mestre não encontra discípulos, nem receptores dignos da sua mensagem, da sua herança. Moisés destrói o primeiro conjunto de Tábuas, precisamente aquelas escritas pela própria mão de Deus. Nietzsche está obcecado pela falta de discípulos adequados justamente quando sua necessidade de acolhimento é angustiante. Este motivo é a tragédia de Zaratustra.

Ou pode ser que a *doxa*, a doutrina e o material a ser ensinado, seja considerada perigosa demais para ser transmitida. Eles são enterrados em algum lugar secreto, para não serem redescobertos por muito tempo ou, mais drasticamente, para não morrerem com o Mestre. Existem exemplos na história da tradição alquímica e cabalística. Mais frequentemente, apenas um punhado de eleitos, de iniciados, receberá o verdadeiro significado do Mestre. O público em geral é alimentado com uma versão diluída e vulgarizada. Esta distinção entre versões esotéricas e exotéricas anima as leituras de Platão de Leo Strauss. Existem hoje paralelos possíveis na biogenética ou na física de partículas? Existem hipóteses demasiado ameaçadoras (socialmente, humanamente) para serem testadas e descobertas para serem deixadas por publicar? Os segredos militares podem ser o disfarce ridículo de um dilema mais complexo e clandestino.

Também pode haver perda, desaparecimento por acidente, por auto-engano – teria Fermat resolvido o seu próprio teorema? – ou acção histórica. Quanta sabedoria oral e ciência, na botânica e na terapia, por exemplo, foram irremediavelmente perdidas, quantos manuscritos e livros foram queimados, de Alexandria a Sarajevo? Apenas fragmentos suspeitos sobreviveram das escrituras albigenses. É uma possibilidade assustadora que certas “verdades”, que certas metáforas e percepções seminais, nomeadamente nas humanidades, tenham sido perdidas, destruídas irrevogavelmente (Aristóteles sobre a comédia). Somos, hoje, incapazes de reproduzir, a não ser fotograficamente, certas tonalidades misturadas por Van Eyck.

Alegadamente, não podemos realizar certas *fermatas* triplas que Paganini se recusou a ensinar. Por que meios essas pedras ciclópicas foram transportadas para Stonehenge ou colocadas na posição vertical na Ilha de Páscoa?

Obviamente, as artes e os atos de ensino são, no sentido próprio desse termo abusado, dialéticos. O Mestre aprende com o discípulo e é modificado por esta inter-relação no que se torna, idealmente, um processo de troca. A doação torna-se recíproca, como nos labirintos do amor. "Eu sou

a maior parte eu quando sou você”, como disse Paul Celan. Os Mestres repudiam os discípulos, considerando-os indignos ou desleais. O discípulo, por sua vez, sente que superou o seu Mestre, que deve renunciar ao seu Mestre para se tornar ele mesmo (Wittgenstein irá exortá-lo a fazê-lo). Essa superação do Mestre, com seus componentes psicanalíticos de rebelião edipiana, pode causar tristeza traumática. Como na despedida de Dante a Virgílio no *Purgatório* ou no *Mestre do Go de Kawabata*. Ou pode ser uma fonte de satisfação vingativa tanto na ficção – Wagner triunfa sobre Fausto – como nos factos – Heidegger prevalece e humilha Husserl.

São alguns desses múltiplos encontros na filosofia, na literatura, na música que quero agora examinar.

1

ORIGENS DURADOURAS



A INSTRUÇÃO, falada e promulgada, por palavra ou demonstração exemplar, é obviamente tão antiga quanto a humanidade. Não pode haver família ou sistema social, por mais isolado e rudimentar que seja, sem ensino e aprendizagem, sem domínio e aprendizagem alcançados. Mas o legado ocidental tem fontes específicas. Num grau surpreendente, os usos, os motivos que continuam a implementar a nossa escolaridade, as nossas convenções pedagógicas, a nossa imagem do Mestre e dos seus discípulos, juntamente com as rivalidades entre escolas ou doutrinas concorrentes, preservaram os seus contornos desde o século VI a.C. O espírito das nossas palestras e seminários, as reivindicações carismáticas dos gurus rivais e dos seus acólitos, muitas das técnicas retóricas do próprio ensino, não surpreenderiam os pré-socráticos. É esta continuidade milenar que pode ser a nossa principal herança e o eixo daquilo que chamamos, sempre provisoriamente, de cultura ocidental.

O problema é que sabemos muito e muito pouco sobre figuras como Empédocles, Heráclito, Pitágoras ou Parmênides. Suas supostas vidas nunca deixaram de fascinar a sensibilidade filosófica e poética. Eles aceleram não apenas o argumento cosmológico, metafísico e lógico ao longo da história intelectual ocidental, mas também a arte, a poesia e, no caso de Pitágoras, as concepções de música. No entanto, os seus verdadeiros ensinamentos chegaram até nós, se é que chegaram, em fragmentos, em pedaços rasgados, por assim dizer, ou através de citações, elas próprias possivelmente imprecisas e até oportunistas, de tais

vozes críticas como as de Platão, de Aristóteles, dos doxógrafos bizantinos e dos Padres da Igreja. Uma névoa de lendas, embora muitas vezes estranhamente luminosa, envolve os ensinamentos e métodos filosófico-científicos da Sicília pré-socrática e da Ásia Menor. Até a rubrica “filosófico-científico” é questionável. Os pré-socráticos não fazem esta distinção. Elementos de alegoria, de cultos esotéricos, de magia como a conhecemos a partir das práticas xamânicas estão inextricavelmente entrelaçados com proposições de um teor arduamente abstrato (Parmênides sobre o “nada”, Heráclito sobre a dialética). A imagem de Hegel é impressionante: é somente com Heráclito que a história da filosofia, que é ela mesma filosofia, chega à terra firme. Heráclito, o aforista sombrio e enigmático, como os antigos o designavam, é, no entanto, tão esquivo quanto seus predecessores crepusculares.

E imediatamente nos deparamos com um dos nossos temas principais: o da oralidade. Antes da escrita, durante a história da escrita e em desafio a ela, a palavra falada é parte integrante do ato de ensinar. O Mestre *fala* ao discípulo. De Platão a Wittgenstein, o ideal da verdade vivida é o da oralidade, do discurso e da resposta face a face. Para muitos professores e pensadores eminentes, o estabelecimento das suas lições na imobilidade muda de um guião é uma falsificação e uma traição inevitáveis.

Para Heidegger, Anaximandro era uma presença imediata. Mas já na antiguidade clássica tais Mestres primordiais, muitas vezes itinerantes, como Anaximandro, Anaxágoras, Xenófanes e Íon de Quios eram uma espécie de mistério. Como e a quem eles ensinaram, o que exatamente significavam as primeiras referências a uma “escola” de Anaxágoras? Lendas e conjecturas tendiam a relacionar o “Orfismo”, os ensinamentos e ritos que a mitografia atribuía à figura de Orfeu, ao alvorecer da instrução filosófico-cosmológica. O orfismo continua sendo um conceito e uma tradição quase impenetráveis.

O que é significativo são as afinidades íntimas entre a pedagogia filosófica, por um lado, e as artes do rapsodo, por outro. Estas artes são orais e, por definição, poéticas. A recitação de rapsodos, de poetas-cantores mais ou menos necromânticos, os próprios tratados dos Mestres apresentados em formas poéticas (Empédocles, Parmênides, mas também a mitologia platônica), o estabelecimento de comunidades iniciadas de adeptos e discípulos contribuíram para uma mistura agora irrecapturável, mas seminal. . A sua força pode ser avaliada pelos vestígios que deixou na prática moderna.

É no que sabemos dos ensinamentos e das narrativas hagiográficas que cercam Empédocles e Pitágoras que se originam os temas abrangentes de Maestria e discipulado. No final do século V, a fama de Pitágoras e a promulgação de seus preceitos eram generalizadas. Considerado um homem universal (Heráclito denunciará esse polímata “charlatanismo”), Pitágoras exerceu uma influência dominante sobre a cosmografia, a matemática, a compreensão da música e, acima de tudo, a condução da vida cotidiana de caráter ascético e purificado. O encanto que irradiava dos seus ensinamentos em Crotona deve ter sido hipnotizante. No seu estudo sobre os pré-socráticos, o céptico Jonathan Barnes fala de “numerosos sectários”, de uma “maçonaria pitagórica – unida por prescrições e tabus – uma sociedade religiosa, não uma corporação científica, que se envolveu na política do sul de Itália”.

É esta “introdução” que pode ter sido fatal. Parece que Pitágoras reuniu em torno de si um clã oriundo da aristocracia local.

A lenda tenaz evoca anos de preparação, de silêncios iniciáticos, de estrita observância dietética e higiênica antes que os membros deste agrupamento (*etaireia*) fossem admitidos à presença e ao ensino pessoal do Mestre. Embora os compromissos éticos e intelectuais fossem sem dúvida fundamentais, a visão e as doutrinas de Pitágoras tinham implicações políticas. Eles visavam nada menos do que o domínio da filosofia sobre a cidade – o ideal platônico.

A tradição pela qual os cidadãos se levantaram contra Pitágoras obrigando-o a fugir para Metaponto em c. 497–5 AC não é implausível. Ali, relatos não isentos de misticismo, dizem que o Mestre faleceu após abster-se de alimentação por quarenta dias (aqueles “quarenta dias no deserto”?).

Mas o discipulado não cessou. As comunidades pitagóricas parecem ter persistido nas cidades sob a influência de Crotona. Atacado em c. 450, mais tarde os pitagóricos fugiram para a Grécia. “Ligados à comunhão por costumes e rituais”, eles podem ser rastreados até c. 340 aC Um padrão recorrente de conflito entre a vida da mente e a da cidade começou. Também Orfeu foi despedaçado e a intuição hebraica insistirá que os profetas e professores de sabedoria sejam mortos pelos seus concidadãos.

Este conflito aparece no que sabemos sobre Empédocles. Aqui a aura do sobrenatural é ainda mais pronunciada do que em relação a Pitágoras. Empédocles cerca sua augusta e inspirada pessoa de *hetairoi*, alunos, companheiros, entre eles mulheres. Suas práticas didáticas com seus órficos

Os precedentes pitagóricos ou parmenidianos apontam para uma oralidade fundamental, embora neste caso tenha chegado até nós um texto filosófico-poético. A questão da ambição política é inequívoca. A doxa filosófico-mágica de Empédocles, cujos preceitos internos e esotéricos são oferecidos apenas a uma elite escolhida, implica a possibilidade de domínio político sobre Siracusa ou Agrigento. O motivo pelo qual Empédocles recusa a coroa que o povo lhe impõe é antigo. Como é a tradição segundo a qual ele exerceu alguma forma de governo despótico, incluindo a execução de seus inimigos. Daí, de acordo com uma tradição biográfica, uma revolta popular e o banimento do sábio para o Peloponeso. A outra versão será imensamente celebrada. Abalado pelo ódio da casta sacerdotal e da turba, despedindo-se de Pausânias, seu discípulo eleito que se tornará um médico eminente, Empédocles sobe ao deserto solitário do Monte Etna e salta para dentro de sua cratera de fogo. Uma sandália, encontrada na borda brilhante, conta sobre seu suicídio.

No entanto, sua influência doutrinária e estilística continua. Uma escola de medicina empedociana floresceu em Siracusa no século IV aC. Ainda no século VI dC, o neoplatonista Simplicio lê Empédocles no formato de um pergaminho. Acima de tudo, é o grande drama da lendária morte de Empédocles e das suas implicações filosófico-sociais que continuarão a exercer o seu fascínio. Vemos isso claramente em *Tod des Empedokles*, de Friedrich Hölderlin, em suas três versões. Novalis projeta um drama de Empédocles. O mesmo acontece com Nietzsche quando planeja uma tragédia em prosa.

Apenas uma cena sobreviveu, mas o material é rico em auto-retratos.

O Empédocles de Nietzsche virará o conhecimento contra si mesmo; ele deseja a ruína de seu povo porque sua preguiça e mediocridade são incuráveis. Ele “se endurece cada vez mais”. Esses temas e a “paisagem de Empédocles” estão intimamente refletidos em *Assim Falou Zaratustra*. Na verdade, a *imagem* da ascensão e morte do Mestre nos lugares elevados torna-se arquetípica. Inspira Ibsen e proporciona um contraste revelador com a urbanidade de Sócrates. “Indiphodi” de Gerhart Hauptmann dramatiza o suicídio vulcânico.

Outros poetas e dramaturgos se debruçam sobre as relações eróticas de Empédocles com um ou mais de seus alunos em transe.

O Empédocles no Etna, de Matthew Arnold, é um exercício interminável e pesado. Mas contém um indicador importante. As brigas “nos rasgam em dois, já que este novo enxame / De sofistas conquistou o império em nossas escolas”. O “sofista

a ninhada cobriu / A última centelha da consciência do homem com palavras.
Quem eram, então, esses sofistas destrutivos?

O nome foi pejorativo ao longo da nossa história. Conota argumento mentiroso, a capacidade de tomar qualquer lado de um caso com brio retórico igual e factício, virtuosismo lógico sem substância ou referência moral. Sofisma designa a ostentação verbal e o jogo egoísta da eloquência ensaiada. Foi apenas nas últimas décadas que esta acusação tradicional e proverbial foi reconsiderada, que as duas principais escolas de sofisma do mundo antigo – primeiro a grega, depois a romana – foram revalorizadas. A revisão proposta é nada menos que revolucionária. Os principais sofistas e seus discípulos são agora vistos como criadores da crítica textual (cf. a explicação de Protágoras de uma letra de Simônides). As suas especulações audaciosas sobre o “nada”, sobre o estatuto paradoxal das proposições existenciais, nomeadamente as de Górgias, são consideradas como contendo *in nuce* a experiência de Heidegger dos *Nichts* e aspectos consequentes do jogo de palavras desconstrutivo lacaniano-derridiano. Isócrates, Alcidas e depois Hípias de Elis parecem partilhar um fascínio pela linguagem, pela “gramatologia” que antecipa radicalmente os nossos mais recentes interesses filosófico-semióticos. Uma estudiosa tão eminente como Jacqueline de Romilly percebe nos sofistas agentes indispensáveis do que chamamos de democracia ateniense.

O mais pertinente para o meu contexto é o seu papel no desenvolvimento do ensino, do mundo académico e do mundo do livro tal como os conhecemos. Os sofistas liam aos seus alunos, no que podemos justamente imaginar como palestras e seminários, tanto os autores clássicos que expunham como os seus próprios escritos (*paradeigmata*). Se a tradição segundo a qual as obras de Protágoras foram queimadas por motivos de ateísmo (416-415 aC?) for confiável, ela fornece evidências da disseminação de pergaminhos escritos e de sua venda a proprietários privados. A evidência polémica também está contida nas críticas socrático-platônicas ao livro sofista, na confiança dos sofistas na autoridade inerte da escrita, em *Protágoras*, em *Fedro*, nas *Cartas II e VII* de Platão. De alguma forma, os sofistas conseguiram superar o que Rudolf Pfeiffer chamou de “a aversão grega profundamente enraizada pela palavra escrita”. Nossas convenções de pedagogia sistemática, de análise hermenêutica e gramatical, de citação textual são postas em prática. As técnicas são desenvolvidas para treinar o aluno (*paideuein*) no pensamento rigoroso e na atenção aos detalhes. Estes são

pretende formar a base, técnica e, portanto, ensinável, para a retórica e as habilidades retóricas. Pois, apesar da sua alfabetização cultivada e da sua “modernidade”, os sofistas reivindicaram os rapsodos divinamente inspirados, os cantores da verdade, como seus antecessores.

Cada um destes elementos reflecte-se em Sócrates, cuja postura em relação a Protágoras e Górgias é um híbrido muito complicado de ironia e respeito, de refutação e *mimese*. Para os contemporâneos, o próprio Sócrates era um eminente sofista. Os seus argumentos nem sempre são superiores aos dos seus congêneres adversários (nomeadamente em *Protágoras*). Seu senso de semelhança se trai e, em certos pontos, o perturba. A compreensão dessa ambigüidade alimenta a zombaria de Aristófanes em *Nuvens*.

A sátira de Aristófanes aborda uma preocupação vital, ainda que intratável (estranhamente, Leo Strauss praticamente a omite em seu *Sócrates e Aristófanes*). Indo de cidade em cidade, dando palestras em casas particulares e espaços públicos, os sofistas pedem e recebem pagamento. É relatado que Pródico cobra cinquenta dracmas – uma quantia considerável – por suas aulas sobre o uso adequado das palavras e da sintaxe.

As implicações filosóficas, morais e epistemológicas são praticamente ilimitadas. Eles envolvem todos os aspectos do nosso tema. Como é possível *pagar* pela transmissão de sabedoria, de conhecimento, de doutrina ética ou de insights lógicos? Que equivalência monetária ou taxa de câmbio pode ser calculada entre a sagacidade humana e a outorga da verdade, por um lado, e honorários em dinheiro, por outro? Se o Mestre é verdadeiramente um portador e comunicador de verdades que melhoram a vida, um ser inspirado por uma visão e uma vocação nada comuns, como é possível que ele apresente um projeto de lei? Não há algo ao mesmo tempo humilhante e risível em toda a situação (cf. *Clouds*, 11. 658ss., ou Rabelais na Sorbonne)?

Nuances e discriminações são, sem dúvida, necessárias. As competências técnicas, o ensino do artesanato e mesmo, talvez, dos níveis mais elevados da tecnologia, uma vez que estes interferem nas ciências, podem ter a sua lógica fiscal. Os movimentos da carpintaria e da computação eletrônica ou quântica não apenas se modulam palpavelmente no “profissional”; o tempo e as disciplinas operacionais envolvidas neles podem ser razoavelmente considerados calculáveis e suscetíveis de recompensa monetária. Pode muito bem acontecer, embora num sentido simplificado, que a distinção a ser discutida seja aquela entre o ensino da matemática aplicada e da matemática pura, entre as geometrias

exigido pelo agrimensor ou engenheiro hidráulico e os vícios do teórico dos números (sendo o limite sempre contingente e aberto à revisão). A música oferece um problema peculiarmente desafiador. Existe alguma divisão possível entre, digamos, o treino da voz, o ensino do contraponto e o da composição em si? Ou será a música, mesmo no seu aspecto mais elevado, uma *technē* cujos valores podem, em última análise, ser igualados e reembolsados monetariamente?

Mas e o material filosófico, ético, cognitivo, e a poética? O rapsodo, o Íon onisciente de Platão, o Orfeu que canta para os Argonautas podem ser justamente recompensados por sua *atuação*, por aquilo que nos tempos antigos muitas vezes associava sua arte à do atleta premiado. Mas como podemos avaliar e pagar por Parmênides no “um”, Sócrates na virtude, Kant no sintético *a priori*? Os metafísicos mal pagos entram em greve, eles negam o seu trabalho àqueles que não têm condições de pagar pelo seu *magistério*? Será que preços diferentes estão associados, digamos, à ontologia de Heidegger e às alegres liberalidades e relativismo de Richard Rorty? Esta questão absolutamente fundamental é mascarada pelo fato acadêmico. Porque, precisamente desde os sofistas, grande parte da filosofia “é feita” nas universidades e por homens e mulheres com qualificações profissionais públicas, só porque os participantes nesta empresa esperam e recebem salários, tendemos a ignorar a problemática estranheza da sua troca. Dado que muitos dos Mestres, desde Aristóteles a Bergson ou Quine, foram “professores”, intitulados membros de uma guilda mandarim, com a sua mecânica de nomeação, promoção e recompensa financeira, a condição parece “normal”. Houve dissidentes impressionantes, homens ou mulheres que a renda privada distribuía pela academia: Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo. Houve pensadores da estatura de Sartre que consideraram a pedagogia acadêmica inaceitável e ganharam a sua vida “fora”.

Wittgenstein ocupava uma cátedra universitária, embora considerasse esta condição radicalmente falsa. Hoje, o “poeta residente”, o professor de “escrita criativa” pode ser considerado, pode considerar-se numa situação falsa. E o próprio Freud revelou desconforto com o código de remuneração monetária pela oferta de percepção terapêutica. As abstenções de Spinoza não perderam nada do seu brilho exemplar.

Perguntar se os professores de filosofia, de literatura e de poética – o que os sofistas chamavam de “retórica” – deveriam esperar e aceitar pagamento é pisar em terreno enervante. É convidar, de um público universitário, muitos dos quais os membros mais jovens estão sob pressão económica mais ou menos severa, a uma acusação de sofisma provocativo (aqui, o uso pejorativo é exactamente correcto). Mas o problema é genuíno.

O ensino autêntico é uma vocação. É um chamado. A riqueza, as exigências de significado que se relacionam com termos como “ministério”, “clero”, “sacerdócio” modulam-se no ensino secular tanto moral como historicamente. *Rabino* hebraico significa simplesmente “professor”. Mas isso nos lembra uma dignidade imemorial. Nos seus níveis mais elementares – que, na verdade, nunca são “elementares” – no ensino, por exemplo, de crianças pequenas, de surdos-mudos, de deficientes mentais, ou nos pináculos do privilégio, nos altos cargos das artes, da ciência, do pensamento, o ensino autêntico resulta de uma convocação. "Por que você está me ligando, o que você quer que eu faça?" pergunta o profeta sobre a voz que o chama ou pergunta ao racionalista sobre sua própria consciência. A compreensão de Ovídio sobre Pitágoras em *Metamorfoses* XV permanece talismânica:

Seu

pensamento alcançou as alturas, até os grandes deuses
no céu, E sua imaginação contemplava visões
além de sua visão mortal. Todas as coisas ele estudou
Com uma mente vigilante e ansiosa, e trouxe para casa O
que havia aprendido e sentou-se entre as pessoas
Ensinando-lhes o que era digno, e eles ouviram Em silêncio

...

O professor está consciente da magnitude e, se quiserem, do mistério da sua profissão, daquilo que professou num juramento de Hipócrates tácito. Ele fez votos. Há afinidades, sempre questionáveis, até mesmo ironizadas, com o oracular: *sequar ou moventem / Rite deum Delphosque meos ipsumque recludam* (“Seguirei agora o deus até o Delfos aberto que carregou dentro de mim”).

Não há maior maravilha do que variar

As alturas estreladas, para deixar as regiões sombrias da terra,

Cavalar nas nuvens, subir nos ombros de Atlas, E ver
ao longe, lá no fundo, as pequenas figuras
Vagando aqui e ali, desprovidas de razão, Ansiosas,
com medo da morte, e aconselhá-las, E fazer do
destino uma abertura livro.

(trad. Rolfe Humphries)

Os perigos correspondem à exultação. Ensinar seriamente é colocar as mãos no que há de mais vital no ser humano. É buscar acesso ao mais íntimo e rápido da integridade de uma criança ou de um adulto. Um Mestre invade, abre, pode devastar para limpar e reconstruir.

O ensino deficiente, a rotina pedagógica, um estilo de ensino que é, conscientemente ou não, cínico nos seus objectivos meramente utilitários, são ruinosos. Eles destroem a esperança pelas raízes. O mau ensino é, quase literalmente, assassino e, metaforicamente, um pecado. Diminui o aluno, reduz a uma inanidade cinzenta o assunto apresentado. Pinga na sensibilidade da criança ou do adulto o mais corrosivo dos ácidos, o tédio, o gás pantanoso do tédio. Milhões tiveram a matemática, a poesia, o pensamento lógico, mortos para eles pelo ensino morto, pela mediocridade talvez subconscientemente vingativa de pedagogos frustrados. As vinhetas de Molière são implacáveis.

O anti-ensino está estatisticamente próximo de ser a norma. Bons professores, incendiários nas almas nascentes de seus alunos, podem muito bem ser mais raros do que artistas virtuosos ou sábios. Os professores, formadores da mente e do corpo, conscientes do que está em jogo, da interação entre confiança e vulnerabilidade, da fusão orgânica entre responsabilidade e resposta (o que chamarei de “responsabilidade”) são alarmantemente poucos. Ovídio nos lembra: “não há maravilha maior”. Na verdade, como sabemos, a maioria daqueles a quem confiamos os nossos filhos no ensino secundário, a quem procuramos orientação e exemplo na academia, são coveiros mais ou menos amáveis. Eles trabalham para diminuir seus alunos ao seu próprio nível de fadiga indiferente. Eles não “abrem o Delphi”, mas o fecham.

O ideal contrastante de um verdadeiro Mestre não é uma fantasia romântica ou uma utopia fora do alcance prático. Os afortunados entre nós terão encontrado verdadeiros Mestres, sejam eles Sócrates ou Emerson, Nadia Boulanger ou Max Perutz. Muitas vezes, permanecem anônimos: mestres e professoras isolados que despertam o dom de uma criança ou de um adolescente, que colocam a obsessão em seu caminho. Ao emprestar um

livro, ficando depois da aula disposto a ser procurado. No Judaísmo, a liturgia inclui uma bênção especial para as famílias em que pelo menos um dos descendentes se torna um estudioso.

Como a vocação pode ser incluída na folha de pagamento? Como é possível precificar a revelação (*Dictaque mirantum magni primordia mundi*)? A questão me assombrou e me deixou inquieto durante toda a minha vida como professor. Por que fui remunerado, recebi dinheiro, qual é o meu oxigênio e *razão de ser*? Ler com outros, estudar *Fedro* ou *A Tempestade*, apresentar (com hesitação) *Os Irmãos Karamazov* em torno de uma mesa, tentar elucidar a página de Proust sobre a morte de Bergotte ou uma letra de Paul Celan – tudo isso tem sido para mim privilégios, recompensas. , toques de graça e de esperança como nenhum outro. O que agora vivencio ao me aposentar do ensino me deixou órfão.

Meu seminário de doutorado em Genebra durou, mais ou menos ininterruptamente, um quarto de século. Aquelas manhãs de quinta-feira foram o mais próximo que um espírito comum e secular pode chegar do Pentecostes. Por que descuido ou vulgarização eu deveria ter sido pago para me tornar o que sou? Quando, e senti isso com um mal-estar cada vez maior, teria sido mais apropriado para mim pagar aqueles que me convidaram para lecionar?

O senso comum irado e irônico clama: os professores devem *viver*, mesmo aqueles grandes Mestres, que você provavelmente romantiza, devem *comer*! Muitos deles já sofrem muito. A esse desafio irrespondível, um diabrete perverso, num idioma que não é totalmente deste mundo, murmura: “viver e comer são de fato necessidades absolutas, mas também sombrias e secundárias à luz da exploração e comunicação das coisas grandes e finais. ”

Não existem alternativas à profissionalização, à mercantilização da vocação do Mestre, àquela equivalência entre procura da verdade e salário introduzida pelos sofistas?

Uma sociedade voltada para o essencial poderia suprir as necessidades materiais de seus professores. Foi um arranjo deste tipo que Sócrates, com soberana ironia, propôs aos seus acusadores. Pagaria apenas numa base comercial e precisamente aos medíocres, aqueles que fizeram da sua vocação um negócio. Os Mestres seriam custeados minimamente, sendo seu alistamento análogo ao de um frade mendicante. Veremos que os Mestres hassídicos entram nessa esfera. Mais realisticamente, o Mestre, o pensador ou questionador em geral, ganhará o pão de cada dia de uma forma desligada da sua vocação. Boehme fez sapatos, Spinoza polido

lentes, Peirce - o filósofo mais importante até agora produzido pelo Novo Mundo - a partir da década de 1880 produziu seu leviatã, obras formidavelmente originais na mais extrema pobreza e isolamento, Kafka e Wallace Stevens sentaram-se em seus escritórios de seguros, Sartre foi um dramaturgo, romancista, e panfletário de gênio. A posse é uma armadilha e um tranquilizante. Um sistema acadêmico rigoroso exigiria que os períodos sabáticos fossem gastos para ganhar a vida em uma atividade não relacionada à especialidade. Mesmo que se apliquem apenas a uma minoria e postulem uma comunidade cujos valores são quase a antítese daqueles que hoje prevalecem – a arrogância e o fedor do dinheiro são generalizados – tais cenários não são impossíveis.

As questões levantadas coincidem com a entrada dos sofistas na cidade. Surgem da transição, muito mais gradual do que às vezes supomos, da oralidade para o livro. Esta passagem é encenada na pessoa e nas práticas de Sócrates. Assim como os dilemas colocados pela transição da abençoada anarquia do ensino individual e “extramural” para os ritos da academia. Também aqui os sofistas permanecem cruciais. Nossos seminários vêm depois de Protágoras, nossas palestras depois de Górgias.



Comentários, interpretações e estudos são tão extensos que nem mesmo o mais qualificado dos leitores socráticos e platônicos consegue obter uma visão completa. A produção de livros, monografias e artigos eruditos sobre Platão não tem fim. No entanto, em toda esta indústria procura-se em vão qualquer estudo abrangente das relações de Sócrates com aqueles a quem ele inspira, fascina, intriga, exaspera. As atitudes em relação a Sócrates abrangem todas as nuances, desde a adoração até a aversão assassina. É a perspicácia psicológica, a sutileza no movimento dessas nuances e “linhas de visão” que desafiam a classificação. Acredito que seja mais plausível chegar a uma percepção ordenada das personagens em Shakespeare do que circunscrever a prodigalidade, as intimidades e os distanciamentos, a rendição e a rebelião nos diálogos de Platão. Em vários pontos, Platão é um dramaturgo que rivaliza com Shakespeare; mas as energias morais e intelectuais são apenas dele (e talvez de Dante). Na verdade, mesmo em *Fédon* e *Apologia*, a questão simples “será que os interlocutores e ouvintes de Sócrates são *discípulos* de qualquer forma óbvia?”

uso da palavra?” permanece desconcertante (fontes da antiguidade sugerem que o discipulado só aparece tardiamente nos ensinamentos de Sócrates).

Está implícito o desafio insolúvel do estatuto ou dos “valores de verdade” da representação de Platão. Repetidamente, os diálogos são oferecidos como narrativas retrospectivas (impossivelmente) memorizadas, em segunda ou mesmo terceira mão. “A” comunica a “C” o que ouviu de “B”, em alguns casos alegando lembrança imperfeita ou transmissão inverificável. Acima de tudo, nunca saberemos até que ponto o “Sócrates” platônico é apenas isso: uma *figura*, uma construção poético-filosófica cuja densidade de presença, cuja pressão da vida sentida é comparável, senão superior, àquela que experimentamos a respeito. de Falstaff, de Hamlet, de Anna Karenina.

Platão começou como poeta-dramaturgo. Os diálogos estão repletos de circunstâncias cênicas – o banquete, a prisão, o passeio à beira do rio Ilissus, a ágora ou esquina. Eles percorrem entradas e saídas tão significativas quanto qualquer outra na literatura dramática (Alcibíades irrompendo no grupo de Agatão). De maneiras tão intrincadamente traçadas como as de Henry James, Platão, em *Parmênides*, em *Protágoras*, em *Teeteto*, altera os ângulos de incidência.

Platão parece suscitar a questão: em que sentido ele é o autor do diálogo?

Persistentemente, existem possibilidades de desconfiança que chamamos de desconstrutivas ou pós-modernistas, de estratégias de suspeita (*méfiante*) que podem elas próprias simbolizar aspectos da ironia e subversão socráticas. No entanto, em outros momentos, notadamente em *Crítón*, *Fédon* e *Apologia*, uma imensa franqueza, um imediatismo de sentimento trágico nos domina. Estas constituem uma das duas principais peças de paixão (“mistérios”) da história ocidental. Tomando emprestada a frase de Wallace Stevens, o Sócrates de Platão – tão diferente do de Xenofonte ou de Aristófanes – poderia ser uma “ficção suprema”.

Será que o Sócrates histórico, o indivíduo condenado à morte em 399 a.C., num momento de amargo conflito destrutivo numa Atenas derrotada, disse realmente as palavras filosoficamente decisivas e comoventes que Platão lhe atribui?

As *Nuvens* de Aristófanes testemunham o que havia de cômico e duvidoso na reputação de Sócrates como professor e intelectual sofista. Ou seria o Mestre, de fato, o moralista robusto, o pedagogo um tanto tedioso e o espírito sem litoral retratado por Xenofonte? Os chamados diálogos “socráticos” de Antístenes, Aristipo, Ésquines, Phaidon e Euclides estão perdidos para nós.

O testemunho de Aristóteles é post facto (Platão conheceu Sócrates apenas em 408). Leo Strauss pondera se “praticamente todos os detalhes dos diálogos platônicos são

inventado, mas o todo é literalmente verdadeiro. O paradoxo é elegante, mas não nos leva muito longe. Além disso, a multiplicidade e a diversidade das escolas socráticas subsequentes — os cínicos, os hedonistas, a escola de Mégara, a Academia Platônica — revelam quão problemáticos, até mesmo autocontraditórios, eram considerados os ensinamentos de Sócrates. Finalmente, há até que ponto, sempre debatido, até que ponto os diálogos reflectem o que podem ter sido mudanças profundas nas opiniões metafísicas (*doxa*) de Platão, na sua política, na sua retórica dramática. No último, provavelmente o mais engajado, dos diálogos, em *Leis*, Sócrates está ausente. Esta ausência poderá reflectir, numa contrapartida quase não declarada, a ausência de Platão na hora da morte de Sócrates.

Nenhum relato dos sentimentos de um discípulo em relação ao seu Mestre supera o de Alcibíades. No *Simpósio*, o virtuosismo estilístico e o controle cênico de Platão são incomparáveis. Mas ouvir com alguma confiança o que Alcibíades pretende nos dizer está repleto de dificuldades e armadilhas. Não só Alcibíades nos é mostrado como “voado com vinho” (o “tumulto nas ruas” de Miltonic vai exatamente ao ponto), mas o seu estado é tal que lhe permite usar taticamente a sua embriaguez. Além disso, Platão sugere que a sensibilidade de Alcibíades na noite do banquete de Agatão está naquele tom excessivamente turbulento que, pouco depois, levará ao desastre pessoal e cívico.

Quase compulsivamente, Alcibíades insiste na *estranheza do Mestre*: “Tal é a estranheza de Sócrates que você procurará entre os que vivem agora e entre os homens do passado, e nunca chegará perto do que ele mesmo é e das coisas que ele diz”. A representação de Alcibíades (Platão) fala de um homem de formidável resistência corporal, de indiferença ao perigo quando em combate.

Sócrates pode consumir grandes quantidades de vinho enquanto permanece totalmente sóbrio. Este retrato contra-intuitivo nega a identificação convencional da eminência intelectual e da abstração meditativa com um físico frágil. Prenuncia a excelência na guerra de um Alain ou de um Wittgenstein. Por sua vez, o ascetismo de Sócrates, a sua imunidade às necessidades e desejos materiais – Diógenes, observa Platão, era simplesmente “Sócrates enlouquecido” – serão reflectidos em Spinoza.

Há uma estranheza permanente no recurso de Sócrates ao seu *daimonion*, ao espírito tutelar e familiar que o atende em momentos cruciais. É este oráculo privado que sustenta o seu compromisso com a vida da mente, o que o inibe de entrar na política. Em outros lugares, este exemplo de racionalidade cética invoca Apolo e as Musas. Um zombador de rapsodos

volta-se para a poesia, para a música à medida que seu fim se aproxima. Sócrates teria entendido perfeitamente a observação de Wittgenstein a respeito das *Investigações Filosóficas*: “Se pudesse, dedicaria este livro a Deus”. Mas como devemos avaliar o papel da ironia, da auto-provocação no “daemonismo” de Sócrates e/ou mais precisamente na narrativa de Platão? Os acusadores do Mestre estavam justificados quando perceberam no sábio uma postura ambígua, possivelmente negativa ou anárquica em relação à fé tradicional e estabelecida? Certos Padres da Igreja discerniriam em Sócrates uma criatura do diabo; outros o saudaram como santificado. A estranheza persiste.

Alcibíades é veemente com a feiúra de Sócrates. O homem é um sátiro bulboso e de nariz arrebitado, um Silenus. Seu semblante e corpo desafiam os critérios áticos de formosura masculina, daquele brilho físico que a tradição atribui a Platão. Contudo, os poderes de sedução do Mestre são incomparáveis; ninguém pode resistir ao encanto carismático de Sócrates, à feitiçaria da sua presença. É da imagem de Sócrates, tornada imemorial por inúmeros bustos helenísticos e romanos, que Kierkegaard derivará a tipologia do sedutor. Essa sedução vai muito além das palavras e das armadilhas dialéticas de Sócrates. É um composto indefinível, espiritual e carnal. O discípulo é consumido pelo desejo de seu Mestre. O relato de Alcibíades sobre suas tentativas de fazer sexo com Sócrates é de um humor selvagem e auto-zombeteiro e de uma dor que desafia qualquer paráfrase. Com uma pitada de terrível premonição, Sócrates já está sendo julgado “sob a acusação de arrogância”. O belo Alcibíades “deitou-se a noite toda com este homem divino e extraordinário” que ele deseja e ama ao extremo. Ele tem que deixá-lo pela manhã, frustrado pelo irônico autodomínio de Sócrates “como se ele fosse meu pai ou um irmão mais velho”.

Sócrates é, para usar um termo estranho, um “eroticista”. A natureza, a qualidade do amor, da luxúria à transcendência (*agapē*) lota suas indagações. A contenção e o desdobramento do eros dentro do político, dentro da alma individual, a concórdia e os conflitos entre o amor e a busca filosófica de verdades últimas – estes dois devem, finalmente, ser unificados – é um leitmotiv no Sócrates platônico. Através do neoplatonismo e do cristianismo helenizado, o eros socrático-platônico permeará o pensamento e a sensibilidade ocidentais. Na verdade, o amor socrático é homoerótico. É a paixão de um homem mais velho por uma adolescente (entre outros textos, *Cármides* não permite

dúvida quanto às realidades físicas). O casamento de Sócrates com Xanthippe torna-se proverbial de miséria. Os professores de filosofia podem, de vez em quando, ter de se livrar das suas esposas: veja-se o drama de Althusser. É com os meninos e com sua nudez radiante que Sócrates encontra realização. As opiniões do próprio Platão sobre a homossexualidade são difíceis de compreender, e todo o assunto permanece controverso nos estudos clássicos e na antropologia social. Seu papel, seu significado em todo o nosso tema são eminentes.

O erotismo, encoberto ou declarado, fantasiado ou representado, está impregnado no ensino, na fenomenologia do domínio e do discipulado. Este facto elementar foi banalizado por uma fixação no assédio sexual. Mas continua central. Como poderia ser de outra forma?

O impulso do ensino é a persuasão. O professor solicita atenção, acordo e, idealmente, dissidência colaborativa. Ele ou ela convida à confiança: “trocar amor por amor e confiança por confiança”, como disse Marx, idealistamente, nos seus manuscritos de 1844. A persuasão é tanto positiva – “compartilhe esta habilidade comigo, siga-me nesta arte e prática, leia este texto” – quanto negativa – “não acredite nisso, não despenda esforço e tempo nisso”. A dinâmica é a mesma: construir uma comunidade a partir da comunicação, uma coerência de sentimentos, paixões, recusas partilhadas. Na persuasão, na solicitação, seja ela do tipo mais abstrato e teórico – a demonstração de um teorema matemático, a instrução em contraponto musical – um processo de sedução, intencional ou accidental, é inevitável. O Mestre, o pedagogo, dirige-se ao intelecto, à imaginação, ao sistema nervoso, ao próprio interior do seu ouvinte. Ao ensinar habilidades físicas, esporte, performance musical, ele aborda o corpo. Endereço e acolhimento, o psicológico e o físico são estritamente indissociáveis (assistir a uma aula de balé no trabalho). Totalidades de mente e corpo são alistadas. Um Mestre carismático, um “professor” inspirado tomam em mãos, numa compreensão psicossomática radicalmente “totalitária”, o espírito vivo de seus alunos ou discípulos. Os perigos e privilégios são ilimitados.

Cada “invasão” do outro, por meio da persuasão ou da ameaça (o medo é um grande professor), beira, libera o erótico. A confiança, a oferta e a aceitação têm raízes que são também sexuais. O ensino e a aprendizagem são informados por uma sexualidade da alma humana que de outra forma seria inexprimível. Esta sexualidade erotiza a compreensão e a *imitatio*. Acrescente a isso o ponto-chave de que nas artes e nas humanidades o material ensinado, a música analisada e praticada são, *por si só*, carregados de emoções. Estas emoções irão, em

parte considerável, possuem afinidades, imediatas ou indiretas, com o domínio do amor. Intuo que as solicitações nas ciências exalam o seu próprio eros, embora de formas mais difíceis de parafrasear.

Uma “master class”, um tutorial, um seminário, mas até uma palestra pode gerar uma atmosfera saturada de tensões do coração. As intimidades, os ciúmes, os desencantos se transformarão em movimentos de amor ou de ódio ou em complicadas misturas de ambos. A encenação é de desejo e traição, de manipulação e distanciamento, como acontece no repertório de eros.

“Você é o único amante que já tive que foi realmente digno de mim”, vangloria-se Alcibiades, até porque Sócrates, como qualquer mestre autêntico, “é o único homem no mundo que pode me fazer sentir vergonha”.

Ao longo dos milênios, em inúmeras sociedades, a situação docente, a transmissão de conhecimentos, de técnicas e de valores (*paideia*) uniram na intimidade homens e mulheres maduros, por um lado, adolescentes e jovens, por outro. É neste desfiamento que a feiúra física pode seduzir a beleza; considere Michelangelo e Cavalieri. Na Academia Platônica ou no ginásio ateniense, na longa casa da Papua, nas escolas públicas britânicas, nos seminários religiosos de todos os matizes, o homoerotismo não só floresceu como foi considerado educativo. A influência erótica à disposição do *mestre*, as tentações sexuais exibidas, conscientemente ou não, pelo aluno, polarizam a relação pedagógica. Acredito que seja inerente ao ensino eficaz, como ao discipulado realizado, um exercício de amor ou daquele ódio que é a escuridão do amor. Na Atenas antiga, este exercício foi abertamente prosseguido e filosoficamente subscrito. Também em Sócrates, encarnação suprema do erótico e da abstenção. Mais uma vez, esta dualidade faz parte da sua “estranheza”.

O mais estranho de tudo são os métodos pedagógicos de Sócrates, conforme relatados por Platão. Estes têm sido objeto de admiração ou escárnio, de especulação filosófica e política desde Aristóфанes. A técnica elentica de perguntas e respostas não transmite conhecimento em nenhum sentido didático comum. Pretende iniciar no entrevistado um processo de incerteza, um questionamento que se aprofunda num autoquestionamento. O ensino de Sócrates é uma recusa em ensinar, o que pode ter sido um modelo distante para Wittgenstein. Poderíamos dizer que quem compreende a intenção de Sócrates torna-se autodidata, especialmente em ética. Pois o próprio Sócrates professa ignorância; a sabedoria

atribuído a ele pelo oráculo de Delfos consiste apenas em sua clara percepção de seu próprio desconhecimento.

No entanto, a que nível de seriedade, daquilo que Husserl chamaria de intencionalidade, deve ser feita esta célebre confissão? Os estudiosos têm discutido interminavelmente o paradoxo. Além disso, em um ou dois pontos, no *Mênon* 98b, na *Apologia* 29, Sócrates reivindica certeza. Existe um sofisma fundamental numa profissão de ignorância que gera o ensino, a transmissão da sabedoria prática (*praktische Vernunft de Kant*)? Uma negação do conhecimento pode ser interpretada como sagacidade. A posição socrática, contudo, não é de relativismo absoluto, muito menos de ceticismo. A distinção entre o bem e o mal é defendida incansavelmente. Sócrates, ao contrário de certos acrobatas sofistas, recusa-se a apresentar o que ele sabe perfeitamente – eu *oída* – ser mau. Todo o ideal de equilíbrio da alma, a *eudaimonia*, baseia-se numa intuição convincente de retidão moral, de justiça para com os outros e consigo mesmo. Mas será que isto pode ser ensinado de alguma forma sistemática e institucional? “Ensinar em Harvard? Isso não pode ser feito”, opinou Ezra Pound.

A defesa de especialistas em virtude feita por Platão não é, suponho, socrática. Para Sócrates, o verdadeiro ensino é pelo exemplo. É, literalmente, exemplar. O sentido da vida justa reside em vivê-la. De maneiras muito difíceis de definir, uma troca dialética com Sócrates, uma experiência dele (um fraseado opaco) encena a vida examinada e, portanto, apenas a vida. O *Tractatus* de Wittgenstein pode ajudar quando insiste no significado como “mostrando”, como “ostensivo”. Uma elicitación moral socrática é um ato de “apontar para”.

Muitas das emboscadas que Sócrates arma aos seus ouvintes são, na verdade, superficiais e refutáveis. Um refreia as transcrições platônicas de consentimento monossilábico. Essa, porém, não é a questão. Aprendemos observando um atleta atuar ou um músico tocar. Em alguma ficção ideal, é concebível um Sócrates mudo; ou alguém que dança o que quer dizer, como faria Zaratustra. Também aqui o final do *Tractatus* é pertinente.

Em *Eutidemo* e, mais expressamente, em *Mênon*, o Sócrates platônico chega perto de anular a função, a realidade do ensino tal como habitualmente o definimos. “Um homem não pode investigar o que sabe, porque sabe e, nesse caso, não precisa de investigação; nem, novamente, ele pode perguntar sobre o que não sabe, já que não sabe o que deve perguntar.” Segue-se que conhecimento é lembrança. Sendo imortal,

a alma aprendeu todas as coisas (*chrȳmata*) num estado anterior de existência. Estando todas as coisas relacionadas, ele pode recapturar os componentes do conhecimento por meio de contiguidade e associação (quão próximo Sócrates está, em alguns momentos, de Freud). Descoberta é igual a recuperação, a “recuperação por si mesmo do conhecimento latente dentro de si”. Existem neste modelo vestígios ironizados de doutrinas órficas e pitagóricas?

O professor socrático é, notoriamente, uma parteira do espírito grávido, um despertador que nos desperta da amnésia, daquilo que Heidegger chamaria de “um esquecimento do Ser”. O Mestre induz visões que são, na verdade, revisões e déjà-vu. Mas como, nesse caso, o erro é possível? E foi demonstrado que a prova geométrica que Sócrates extrai através da sua profissão de parteira do rapaz escravo em *Meno* é infundada. O que prevalece é o motivo de uma insônia criativa. O Mestre Zen bate em seus discípulos para mantê-los acordados.

Um grande ensinamento é a insônia, ou deveria ter ocorrido no Jardim do Getsêmani. Os sonâmbulos são os inimigos naturais do professor. Em *Meno*, Anytus, alerta para as táticas subversivas e perturbadoras da pedagogia socrática, adverte: “Seja cauteloso”. Mas nenhum Mestre comprometido pode ser. Onde há desconforto agudo – o questionamento socrático pode entorpecer como “uma arraia” diz *Meno* 84 – também há amor. Hölderlin transmite isso perfeitamente em seu “Sócrates e Alcibíades”:

“Por que você, santo Sócrates, sempre presta
homenagem a este jovem? você não conhece Großers?
Por que você olha para ele
com amor, como se olhasse para os deuses?

Quem pensa mais profundamente ama mais viver,
A alta juventude compreende quem olha para o mundo,
E os sábios muitas vezes gravitam
em torno de coisas bonitas no final.

“Por que, santo Sócrates, você presta homenagem
constantemente a este jovem? Você não conhece nada maior?
Por que, com amor,
Seus olhos olham para ele como se fossem deuses?

Quem pensou mais profundamente, ama o que há de mais vivo,
Quem olhou para o mundo, entende a juventude eleita,
E muitas vezes, no final, o sábio
Incline-se para o belo.



Escritor genial, Platão, em *Fedro* e na *Sétima Carta*, defende a oralidade. Somente a palavra falada e cara a cara pode suscitar a verdade e, *a fortiori*, garantir um ensino honesto. É um paradoxo inquietante, mas no autor dos diálogos a suspeita em relação à invenção da escrita e a qualquer *doxa* escrita é profunda.

Escrever induz a um abandono, a uma atrofia das artes da memória. Mas é a memória que é “a Mãe das Musas”, o dom humano que torna possível toda aprendizagem. Esta proposição é ao mesmo tempo psicológica e, como vimos na tese sobre a preexistência e imortalidade da alma em *Mênnon*, metafísica. Na construção platônica de Idéias e Formas ideais, a compreensão e o futuro são uma “comemoração”, um ato de lembrança cujas energias geradoras são orais. Em uma linha mais geral: aquilo que sabemos *de cor* amadurecerá e se desenvolverá dentro de nós. O texto memorizado interage com nossa existência temporal, modificando nossas experiências, sendo modificado dialeticamente por elas. Quanto mais fortes forem os músculos da memória, mais bem guardado será o nosso eu integral. Nem a censura nem a polícia estatal podem desenraizar o poema lembrado (veja-se a sobrevivência, de boca em boca, dos poemas de Mandelstam onde nenhuma versão escrita era viável).

Nos campos de extermínio, certos rabinos e estudiosos talmúdicos eram conhecidos como “livros vivos”, cujas páginas poderiam ser “viradas” por outros presos em busca de julgamento ou consolo. Principal literatura épica, os mitos fundadores começam a decair com o “avanço” na escrita. Em todos estes aspectos, a dissuasão da memória na escolaridade de hoje é uma estupidez suja.

A consciência está lançando ao mar seu lastro vital.

Em segundo lugar, escrever prende, imobiliza o discurso. Torna estático o livre jogo do pensamento. Ela consagra uma autoridade normativa, mas factícia. A lei mosaica deriva de um segundo conjunto de Tábuas intocadas pela mão viva de Deus. Antígona argumenta que a justiça não escrita (*themis*) está “inscrita”, mas

não escrita na alma humana contra a legalidade prescritiva (*nomoi*) do despotismo de Creonte. A palavra escrita não escuta o seu leitor. Não leva em conta suas perguntas e objeções. Um orador pode corrigir-se em todos os pontos; ele pode alterar sua mensagem. O livro fixa sua *principal morte* em nossa atenção.

Auctoritas decorre da autoria.

Fascinantemente, a mídia interativa, corrigível e interrompível dos processadores de texto, das textualidades eletrônicas na internet e na web, pode equivaler a um retorno, ao que Vico chamaria de *ricorso*, à oralidade. Os textos selecionados são, em certo sentido, provisórios e abertos. Estas condições podem restaurar factores de ensino autêntico tal como praticado por Sócrates e dramatizado por Platão. Ao mesmo tempo, porém, a alfabetização electrónica, com a sua capacidade ilimitada de armazenamento e recuperação de informação, com os seus bancos de dados, milita contra a memória. E o rosto na tela nunca é aquele rosto vivo que Platão ou Lévinas julgam indispensável em qualquer encontro fecundo entre Mestre e discípulo.

A oralidade pode inferir uma distinção entre ensino e revelação, embora estas categorias se sobreponham. Mesmo quando é revelada verbalmente, a revelação frequentemente cita uma fonte sagrada e canônica que é em si textual. Relaciona-se a uma Torá, um Evangelho, um Alcorão ou Livro de Mórmon. O ditado em letras de fogo subscreve a revelação sinaítica, o Livro do Apocalipse retirado por São João em Patmos, o sagrado escrito vermelho do Maoísmo. Só o pressuposto de um ato gráfico e de testemunho pode potencializar a mensagem revelada. Não há, neste sentido, epifania mais “revelada”, tão talmúdica nos seus contornos, do que a do credo marxista. O ensino oral, por outro lado, floresce com erros criativos, com recursos de correção e refutação. As verdades reveladas, com a sua fonte livresca – uma “Bíblia”, o *Livro* de Mallarmé que contém o universo – transformam o pensamento em mármore. Tendo sido ditada, a instrução não é tanto “didática” como é “ditatorial” (juntamente com “edito”, estas palavras formam uma constelação sinistra).

“Um ótimo professor, mas não publicou”: esta é a conclusão de uma piada macabra de Harvard sobre a inaptidão de Jesus de Nazaré para a estabilidade. No fundo surge um fato importante. Nem Sócrates nem Jesus comprometem seus ensinamentos com a palavra escrita. Apenas duas vezes em Platão o Mestre recorre à consulta de um pergaminho; em nenhum dos casos, ele é o autor. A única e enigmática exceção ocorre em João 8:1–8. Interrogado pelos fariseus a respeito de uma mulher apanhada em adultério, “Jesus inclinou-se e com os dedos e

no chão, como se não os ouvisse.” Ele o faz pela segunda vez depois de seu desafio radiante: “quem não tem pecado, atire a primeira pedra”. Não aprendemos nada sobre o que ele escreveu no pó ou em que língua estava.

Quase desde o início, esta misteriosa perícope tem sido suspeita. Os estudiosos agora consideram isso como uma interpolação posterior a ser extirpada. Não temos nenhuma evidência de que Jesus pudesse escrever.

Não é exagero dizer que Sócrates e Jesus estão no centro da nossa civilização. As narrativas de paixão inspiradas pelas suas mortes geram os alfabetos interiores, os reconhecimentos codificados de grande parte da nossa linguagem moral, filosófica e teológica. Permanecem transcendentais mesmo em espaços em grande parte imanentes e incutiram na consciência ocidental tanto uma tristeza irremediável como uma febre de esperança. Semelhanças, paralelos, contrastes entre os dois criadores organizaram exegeses religiosas, hermenêutica moral e filosófica, mas também o estudo de gêneros poéticos e técnicas dramáticas. É virtualmente impossível compreender os movimentos do intelecto ocidental de Herder a Hegel, de Kierkegaard a Nietzsche e Lev Shestov, sem a presença informativa de Sócrates e de Jesus. A iconografia dupla é igualmente extensa. O dedo levantado por Sócrates na hora da sua despedida na célebre pintura de Jacques-Louis David é deliberadamente anterior ao de Jesus.

Meu foco aqui é no ensino, na Mestria e no discipulado, em Atenas, na Galiléia e em Jerusalém. O pedagogo itinerante, o virtuoso dialético de Nazaré, diz a todos que querem ouvir que ele é nada mais e nada menos que um professor.

Ao contrário de Sócrates, o Mestre galileu escolhe e recruta os seus discípulos. Seu número pertence à numerologia herdada: inicialmente, são doze, assim como as tribos de Israel e os signos do zodíaco. Eles não são os aristocratas ou os jovens de ouro de Atenas, mas pessoas comuns: “E ficaram maravilhados com a sua doutrina: porque os ensinava como quem tinha autoridade, e não como os escribas”.

Enquanto grande parte da *doxa* platônica, expressa por Sócrates, é articulada através de mitos, a essência do ensinamento de Jesus é inerente às parábolas – uma abreviação oral dirigida à memorização. O estatuto epistemológico destes dois modos, a sua validade e “funções de verdade”, têm sido discutidos perenemente. Uma definição fundamental de gênio aponta, acredito, para a capacidade de originar mitos, de inventar parábolas. Esta capacidade é extremamente rara. Isto

marca Kafka em vez de Shakespeare, Wagner em vez de Mozart. Os mitos platônico-socráticos, como o da Caverna, as parábolas do grão de mostarda ou do filho pródigo de Jesus, compartilham certas características. São abertas na medida em que provocam multiplicidades e potencialidades inesgotáveis de interpretação. Eles mantêm o espírito humano desequilibrado. Eles escapam à nossa paráfrase e compreensão, mesmo quando parecemos apreendê-los (este é, precisamente, o modelo de *aletheia* de Heidegger, de uma verdade que se oculta no próprio processo de revelação). O mito do cocheiro e a parábola do semeador são perfeitamente delimitados, mas ilimitados. A física da relatividade pode lidar com esta aparente contradição. Pode ser que os mitos de Platão e as parábolas dos Evangelhos sejam, no seu âmago secreto, metáforas reveladoras. Esta dinâmica está presente na parábola transparente, mas insondável, da Lei de Kafka. Uma analogia poderia ser a da indecidibilidade perfeitamente significativa e aplicável em matemática.

Mas a “analogia”, em si uma noção tão escorregadia, não nos leva muito longe. Como quase nenhum outro, os mitos narrados por Platão, as parábolas oferecidas por Jesus, encarnam - uso a palavra intencionalmente - o que é ao mesmo tempo decisivo e inexplicável na Maestria, na arte de ensinar. A fome da alma, do intelecto, por significado, obriga o discípulo (a nós mesmos) a voltar, uma e outra vez, a estes textos. Este regresso, sempre frustrado mas sempre renascido, poderá aproximar-nos o mais possível do conceito de ressurreição. O que também é, arrisco, uma metáfora.

As nuances, a economia de referência e de contexto pessoal tornam quase impossível chegar a qualquer ordenação sistemática dos alunos e acólitos de Sócrates. Uma técnica bidimensional nos Evangelhos sinóticos proporciona a vários discípulos de Jesus um imediatismo incisivo. Como as figuras dos mosaicos bizantinos, são ao mesmo tempo planas e monumentais.

Além disso, milênios de invocação litúrgica e exegeses proporcionaram a um Pedro, a um André, a um Simão, o cananeu, sua individuação. Onde estariam a pintura e a arquitetura no Ocidente sem eles? Há em Jesus surtos de impaciência e até de violência. Eles podem ser direcionados aos discípulos.

Tiago e João são reprovados. A traição de Pedro é predita. Um candidato a seguidor recebe a ordem de abandonar o enterro de seu pai – uma exigência que separa drasticamente Jesus de Nazaré daquela que é virtualmente a obrigação mais sagrada do Judaísmo. A raiva do Mestre ressoa: “Pedro, Simão, mais sonolento

tu, você não poderia vigiar por uma hora? Mais uma vez, o tema da insônia está associado a um grande ensinamento.

Tentei mostrar em outro lugar (cf. *No Passion Spent*, 1996) quão próximos são os paralelos estruturais entre as narrativas do *Banquete* e da Última Ceia. Em ambos há uma dramaturgia de saídas e entradas; ambos evocam as pressões da turbulência político-social na noite circundante.

O martírio, iminente num caso, no horizonte no outro, obscurece cada movimento na casa de Agatão e no “grande cenáculo mobiliado” para a Páscoa em Jerusalém. Nada é banalizado se uma das abordagens que fazemos a estes dois nocturnos é a de um seminário ou master class.

Na verdade, esta perspectiva pode lançar luz psicológica sobre os temas mais sombrios. O não-cristão tem pouco acesso à escolha sem motivo de Jesus de Judas para a condenação, à identificação de Judas com o dinheiro (ele é tesoureiro dos discípulos). Para os judeus, até hoje, as consequências serão horríveis.

Há, no entanto, um possível impulso no próprio Judas que encontraremos ao longo da história da Mestria e do discipulado. Esta relação está carregada de rivalidade entre os discípulos. Cada um anseia por ser o favorito do Mestre, por se tornar seu delfim eleito. Não há nenhum coven, nenhum ateliê, nenhum seminário universitário, nenhuma equipe de pesquisa em que essa aspiração e os ciúmes que ela gera estejam ausentes. Alcibíades dá testemunho veemente desse impulso. Não é diferente, mais de dois mil anos depois, no trágico imbróglio de Gershom Scholem e Jakob Taubes. O suicídio pode ocorrer.

A Última Ceia fala do discípulo “a quem Jesus amava” (*hon egapa*).

Retratado na arte ocidental como “apoiado no peito de Jesus”, este personagem permanece não identificado. *Eine Idealgestalt*, diz Bultmann; uma *figura esotérica-misterica*, um “amado” a quem Jesus confia palavras inaudíveis aos outros discípulos.

Os Evangelhos sugerem o amor imperfeito de Judas pelo seu Mestre, o seu desejo de ser destacado, um desejo tão atrozmente realizado. Ele aceita o pedaço que sinaliza seu anátema. É, segundo certos comentários, um “sacramento satânico” em antítese irreparável ao da comunhão. Judas foi compelido a testemunhar a eleição de Jesus para manifestar amor por alguém que a tradição designará como “João” e a quem certas hierarquias místicas colocarão acima de Pedro. Uma humanidade crua irrompe na decepção e no ciúme de Judas. Iago e Otelo. Meio embriagado, meio autocondenado, Alcibíades

deixará o Mestre e indignará a cidade. Judas Iscariotes entra “imediatamente” naquela noite (*en de nux*) da qual o seu povo nunca emergiu verdadeiramente. Onde a escolha particular e o amor do Mestre são extremamente procurados, a rejeição é insuportável. Tudo o que resta ao discípulo de cabelos ruivos e nariz adunco é a bolsa que — as ironias são sombrias — o Mestre lhe confiou.

Não sabemos por que Platão estava ausente na morte de Sócrates, *acompanhando* a pintura de David, ou, mais precisamente, por que ele se exclui de *Críton*, no qual essa morte é narrada. Será que a dor poderia ter sido muito grande (Sócrates pede aos discípulos que contenham o seu lamento)? Paulo de Tarso nunca pôs os olhos em Jesus. Pela força da linguagem escrita, os dois discípulos asseguraram a imensidão póstuma dos seus Mestres. A oralidade foi publicada e tornada durável. Mas a um preço que se reflecte na emblemática oposição entre o espírito e a letra. Os ensinamentos maduros e a metafísica de Platão desviam-se cada vez mais do que sabemos sobre Sócrates. Paulo transmuta Jesus de Nazaré em Cristo. Este processo transformador é um elemento recorrente e até central nas lições dos Mestres. Fidelidade e traição estão intimamente ligadas.

2

CHUVA DE FOGO



Doravante, duas correntes soberanas se entrelaçam: o Cristianismo e o Neoplatonismo. A cristandade reivindicará para si a *anima naturaliter christiana de Platão*. Seu próprio simbolismo e abstrações transcendentais são muitas vezes o Neoplatonismo tornado cênico. A sinapse é Plotino.

O Mestre lecionará durante vinte e seis anos em Roma, renovando o platonismo num período de ameaça político-social. Tal como seu próprio professor, Amônio, Plotino não escreve. Mas os discípulos, no que Agostinho chamará de *schola de Plotini*, anotam sua instrução oral. Eles testemunham uma experiência radicalmente carismática, aquilo que Dante, indiretamente influenciado por Plotino, identifica no *Paraíso* como uma “luce intelectual piena d'amore”. Os renomados novecentos livros de escólias registrados por Amélio estão perdidos para nós, mas as doutrinas e a pedagogia de Plotino perduraram. O Mestre “parecia envergonhado de estar num corpo” (isto, veremos, é axiomático para Alain, *maître à penser*). Modelando seus ideais nos de Pitágoras, ele defende o ascetismo, uma dieta vegetariana, a abstinência de dormir. Novamente no estilo de Pitágoras e, alguns argumentaram, do próprio Platão, os ensinamentos de Plotino têm dois níveis: a *doxa* esotérica é confiada a uma elite de iniciados; o discurso exotérico é dirigido aos ouvintes em geral. Auditores reunidos de longe. Eles incluíam três senadores, médicos, um poeta erudito e um retórico famoso pela usura e pela avareza. As mulheres foram acolhidas em pé de igualdade (é o cristianismo paulino com a sua

antecedentes rabínicos que instituem a grande barreira). Um punhado de filósofos está presente. Conhecemos discípulos que renunciaram ao mundo à imagem do Mestre.

A mensagem é de uníssono harmônico. *Contra* o gnosticismo existencial e sua cosmologia maniqueísta, Plotino impele a alma ao retorno ao lar, ao retorno à unidade infinita. “Talvez o Mal seja apenas um impedimento para a Alma, como algo que afeta os olhos e, portanto, dificulta a visão.” Um ditado que inspirará Spinoza, que nos instrui que a investigação filosófica séria é a única vida autêntica; o resto “é um brinquedo”. Contudo, esse ideal de harmonia e a luminosidade manifesta da presença do Mestre eram, ao que parece, acompanhados de extrema tensão psíquica. Pelo menos um estudioso fala do nervosismo, dos distúrbios patológicos ocasionados entre os discípulos de Plotino pelo estresse incansável da meditação metafísica. (O fenômeno ocorrerá novamente no coven de Wittgenstein.)

Devemos nosso conhecimento das palestras e seminários de Plotino a um documento quase único nos escritos clássicos: a *vita* biográfica e autobiográfica com a qual Porfírio prefacia sua redação das *Enéadas*. Os elementos da hagiografia estereotipada são óbvios, assim como as imitações dos antecedentes pitagóricos e socrático-platônicos. No entanto, o relato de Porfírio é inestimável. Os seminários decorreram à maneira de uma *conversazione*, de uma troca livre, isenta de “pompa profissional”. Alguns dos pronunciamentos do Mestre eram tão elevados, exigentes ética ou teoricamente, que os ouvintes não ousavam pedir esclarecimentos. Em alguns momentos, Plotino parecia dialogar “com seu espírito residente, um Ser de grau divino” (cf. daimonion de Sócrates). Normalmente, porém, ele suscitava objeções e era lúcido e poderoso ao enfrentá-las. Ele organizou banquetes em homenagem a Sócrates e Platão – uma prática a ser imitada, por sua vez, por Stefan George. Discursos foram proferidos em recordação do *Simpósio*, mas Plotino condenou totalmente a profissão de submissão carnal de Alcibíades. Ninguém, como testemunhou Longino, lançou uma luz mais clara sobre os princípios de Pitágoras e de Platão, traduzindo-os em preceitos de conduta pessoal, de confiança na imortalidade, ainda que misteriosa, da essência humana. Foi através de sua maneira de domínio que Plotino promulgou sua doutrina das “emanações” divinas. A herança plotiniana seria pródiga. Uma seleção latina dos tratados colocou Santo Agostinho em seu caminho. Boécio prepara o

autoridade de Plotino em Giordano Bruno, no neoplatonismo florentino de Marsilio Ficino. O “monismo” de Plotino inspira Berkeley, Schelling e Hegel. Bergson, em seus ensinamentos vitalistas, é um discípulo distante. A tradução rapsódica de Stephen Mackenna e o sobrenaturalismo de Plotino vêm à tona em Yeats.

O encerramento foi trágico. Afligido por problemas de saúde (lepra?), Plotino retirou-se para a Campânia, onde outrora esperava fundar uma cidade baseada nas *Leis de Platão*. A morte o encontrou em virtual isolamento. Em 268 d.C., o assassinato do imperador Galiano, seu patrono e amigo, desencadeou um reinado de terror. Os discípulos dispersaram-se (Platão está ausente na hora final de Sócrates, São Pedro nega Jesus). Em Roma, o reino do espírito e do intelecto foi extinto. Plotino parece ter sido assombrado pela condenação de Príamo. Alguns dos discípulos procuraram continuar na Síria. Não teria o seu Mestre ensinado que “o infortúnio estimula as investigações filosóficas”? O oráculo de Delfos declarou a sabedoria de Sócrates. Agora, de acordo com Porfírio, Apolo levantou “uma canção eterna” à memória de “um gentil amigo, Plotino... O sono nunca fechou aqueles olhos... você viu muitas coisas e belas, não concedidas a todo aquele trabalho na busca da sabedoria”. A “alma sagrada de Plotino se elevou acima das ondas amargas desta vida encharcada de sangue”.

Jâmblico havia se separado. Ele considerou inaceitável o racionalismo subjacente às leituras de Platão feitas por Plotino. Sua inclinação era a de um mistagogo. Seu *De vita Pythagorica liber*, porém, ilustra uma pedagogia próxima da do Mestre. Os alunos viviam com Jâmblico ou perto dele. Eles se encontravam com ele diariamente e compartilhavam refeições. Textos de Platão e Aristóteles foram designados para estudo e discussão aprofundados. Mesmo quando o sabor era de teurgia e de mística pitagórica, oito séculos depois do fato, os métodos de Jâmblico também eram filológicos. Ele estava protestando contra os direitos da especulação imanente, embora inspirada, contra o dogmatismo das igrejas cristãs. Assim é, nas circunstâncias catastróficas dos séculos III e IV, que as técnicas filosófico-acadêmicas ainda hoje vigentes têm suas origens.

Recorrentemente, Agostinho exerce seus poderes introspectivos sobre o magistério. O formidável Ambrósio de Milão não fora seu mentor? Mas uma gravidade especial atribui-se a *De magistro*. O parceiro neste amplo diálogo é o filho de Agostinho, Adeótato. A obra foi composta entre 388 e 391. O menino, que as *Confissões* recordam como excepcionalmente dotado,

morreu em 389, aos dezessete anos. Nosso texto, com ênfase na passagem do corporal ao espiritual, *per corporalia ad incorporalia*, é também um *in memoriam*. A tese central de Agostinho é platônica. A alma e o intelecto devem ser “perfurados” para despertá-los para a apreensão das verdades eternas e reveladas. O passo preliminar indispensável para tal compreensão é a semiótica, o estudo dos “signos”. Sem sinais não há acesso ao significado.

No entanto, por si só, os sinais “não ensinam nada”. Este paradoxo necessita da construção agostiniana do “Mestre interior”. O que quer dizer que o único “Mestre da verdade” que é Cristo.

As citações das Escrituras, especialmente de São Paulo, são abundantes. Mas o argumento sobre a semântica baseia-se principalmente em Cícero e nos gramáticos romanos. Estas, por sua vez, estão encerradas nas questões mais amplas da dialética filosófica, da elucidação da significação e do significado.

O ponto crucial é o platonismo cristianizado da luz interior. Postulando esta “luz incorpórea especial”, Agostinho altera e vai além de *Mênon*. O platonismo aqui pode ter sido indireto, tendo Plotino como intermediário.

Contudo, Orígenes e Ambrósio já haviam se concentrado em Mateus 23:10: “Vocês só têm um Mestre, Cristo”. Agostinho pretende aplicar este axioma à comunicação do pensamento e do conhecimento (*paideia*) como um todo.

Daí uma preocupação sem precedentes, por assim dizer técnica, com as limitações e enigmas dos meios semânticos. Como é possível ensinar?

No nono livro de *Confissões*, Agostinho relembra seu passado como professor de retórica e habilidades forenses. Esta práxis nada mais era do que “um mercado de fofocas”. Tinha sido um sofisma. Qualquer *magistério* que valha a pena implica uma relação triangular. O ápice, mas também a base, são aqueles da verdade divina e imutável. Como Agostinho resume nos seus *Sermões*: “Nós falamos, mas é Deus quem ensina” (Gerard Manley Hopkins relembra esta distinção). A encarnação de Cristo assume uma função rigorosamente pedagógica: “o único Mestre interior exteriorizou-se para nos convocar do externo para o interno”. O que foi uma abstração transcendental, quase mitopoética em Platão, torna-se material.

A maravilha dos sinais, da sua capacidade de significar e transmitir, relaciona-se imediatamente com a Palavra viva, com o Logos que é o Cristo Joanino.

Da gramática e da gramatologia, passamos à teologia filosófica. É justo dizer que para Agostinho a linguagem é de fato “linguagem de sinais”. Wittgenstein recorrerá a Agostinho quando colocar

apresentar seu modelo de definição ostensiva. Mas Agostinho está perfeitamente consciente do paradoxo da auto-referência, do sinal apontando apenas para si mesmo num círculo hermenêutico inquebrável: *quae tamen cum etiam ipsa signum sit*. Através das palavras não aprendemos nada além de palavras: *verbis igitur nisi verba non discimus*. Os desconstrucionistas e os pós-modernistas são agostinianos infiéis.

Tal como nas atuais teorias transformacionais generativas da linguagem, as capacidades semânticas são, para Agostinho, inatas. Mas esta natureza inata não é fisiológica. A fé deve preceder a gramática e os meios de compreensão. A Palavra que é Cristo literalmente “habita” a psique humana, embora essa habitação precise ser liberada pela graça.

Os recursos individuais serão diferentes e determinarão o alcance do insight inteligível. Mas através de “uma percepção secreta e simples”, *secreta ac simplici oculo*, o ouvinte alcançará compreensão e assentimento. Neste processo a instrução do Mestre servirá como catalisador; mas, como em *Mênnon*, os atos de apreensão devem derivar da contemplação energizada do discípulo.

O questionamento desperta conhecimentos e emulações que estavam presentes *a priori*. Alunos autênticos são *discipuli veritatis*. Como então o erro e o erro são possíveis? Como funcionam os mentirosos e enganadores? A falha reside na falibilidade da semântica, na propensão do discurso para a ocultação e o desvio. Essa ambigüidade inerente aos atos de fala obcecou Agostinho e suscitou muitas de suas análises mais penetrantes.

À escuta do seu Mestre, o discípulo pondera a lição *pro viribus intuentes*, através das forças de compreensão que uma luz interior lhe proporciona.

Muitas vezes, os discípulos elogiam os seus Mestres quando, em certo sentido, deveriam elogiar a si mesmos (*non se doctores potius laudare, quam doctos*). O aparente imediatismo do processo de aprendizagem, o lampejo do que é evidente, ocultam as origens milagrosas e a complexidade do fenômeno.

Durante todo o processo, a validação é transcendente. Pois só existe um verdadeiro Mestre: *quod unus omnium magister in caelis sit* (“o único verdadeiro crítico”, diz Hopkins sobre Cristo). A educação é simplesmente a nossa capacidade, a nossa disponibilidade para nos voltarmos para Ele. Onde estes não são alistados, a doutrina e a pedagogia são sofismas. Assim, o método maiêutico de Sócrates, narrado por Platão, é uma antecipação alegórica do ensino cristão. O “Deus desconhecido” encontrado por São Paulo em Atenas já estava em ação.

Todo o modelo, pressionado pelas circunstâncias pessoais, surge de uma experiência próxima do desespero. Como Pascal depois dele, Agostinho é

assombrado pelo relativismo, pelas incertezas de toda retórica, onde a “retórica” e as estratégias de sedução são de alguma forma inseparáveis até mesmo dos ensinamentos mais bem intencionados. Agostinho experimentou com peculiar intensidade as duplicidades do carismático. Seu faro para a sedução era apurado. “Cuidado com o grande mestre”; a posse nunca deve ser confiada desprotegida.



O inventário da experiência de Shakespeare é, com razão, considerado insuperável. Que profissão, que ofício ou vocação - a do médico, do advogado, do agiota, do soldado, do navegador, do adivinho, da prostituta, do divino, do político, do marceneiro, do músico, do criminoso, do santificado, do o fazendeiro, o mascate, o monarca – escapou de sua atenção? Livros tolos foram escritos sobre a inexplicável familiaridade de Shakespeare com a política, com a diplomacia, com as artes da guerra. Que ordem de relações humanas estava fora de suas intuições? A dele é a soma do mundo. No entanto, até onde sabemos, o tema que nos preocupa, o dos Mestres e discípulos, deixou Shakespeare indiferente.

Holofernes, em *Love's Labour's Lost*, é uma figura típica da comédia romana; seu pedantismo é rotineiramente satirizado. Há malícia (embaraçosa) no tratamento do didatismo sentencioso de Polônio. Se Shakespeare atende ao domínio e ao discipulado, é em respeito a Próspero.

Caliban é severamente educado. Um amor severo pauta a educação de Miranda. Mas estes não são motivos centrais. No entanto, suspeito que se conseguíssemos explicar esta omissão poderíamos obter acesso a áreas vitais da sensibilidade labiríntica de Shakespeare. Como está, “pedimos e perguntamos” (Matthew Arnold).

É banal observar em Shakespeare uma capacidade incomparável de compreensão imediata, de captar rapidamente até mesmo material técnico especializado. Uma sugestão passageira, um truque de linguagem ou de gesto registrado talvez casualmente, inicia constelações de associação, de congruência metafórica, ao mesmo tempo penetrante e abrangente. Ampliada, a rede linguística atrai e funde a “variedade infinita”. Poderia a ausência no cânone dos dramas de Maestria e discipulado, como estes teriam sido familiares a Shakespeare nas Escrituras e em Plutarco, apontar para a repreensão, mesmo que subconsciente, do universalista autodidata às reivindicações, às pretensões

da autoridade mandarim? Embora num sentido diferente, encontramos esse reflexo também em Montaigne. O contraste com aquela fome de aprendizagem formal que anima Ben Jonson, George Chapman e, veremos, Christopher Marlowe, é evidente.

Além disso, os *Sonetos* encenam uma crônica de autoeducação, uma disciplina para o coração inquieto em relação a si mesmo, tão intensa, tão psicologicamente inovadora e astuta, que torna supérflua, na verdade trivial, a dialética da instrução escolar. Quem poderia ter *ensinado* a Shakespeare as verdades e falsidades da consciência humana?

Se houvesse algum mérito para estas conjecturas, poderia ser lançada luz sobre a questão perene do agnosticismo de Shakespeare, sobre a elisão de qualquer credo que pudéssemos identificar como seu (este vácuo exasperou leitores como Verdi e Wittgenstein). A privacidade transcendente protege as crenças de Shakespeare:

E tu, que conheceste as estrelas e os raios de sol, Auto-educado, auto-escaneado, auto-honrado, auto-seguro, Pisaste na terra sem adivinhar. - Melhor assim!

Arnold pode estar certo. Mas a diferença em relação a Dante não poderia ser maior.

Existem múltiplas abordagens para a *Commedia*, todas incompletas. Uma leitura é interpretar a obra como uma epopeia de aprendizagem. Em virtude de encontros progressivos cuja sutileza psicológica e dramatismo só são igualados por Platão, o intelecto, agente da alma do Peregrino, ascende da mais sombria perplexidade aos limites da compreensão humana que são exatamente os da linguagem. Dante é “escolástico” em todos os sentidos do termo. Ele é extremamente erudito, em uma veia totalmente acadêmica. Mesmo no seu estado mais fervoroso, sua sensibilidade conceitual. Seu gênio para a articulação mítica e lírica é inervado pela lógica, pela retórica técnica e pelo escrúpulo analítico. Ele torna a abstração ardente. A partir de *Vita Nuova*, Dante sente o pensamento e pensa sentindo.

As fontes, o *moto spirituale* da *Commedia* são os da pedagogia.

O poema instrui à medida que se desenrola, sendo esse desdobramento expresso em sucessivas lições e master classes. O domínio e o discipulado são fundamentais para a jornada. O *mio maestro* definitivo é uma Divindade Inacessível.

Mas como na geometria das tangentes – analogia do próprio Dante – ou como na

cálculo diferencial, a apreensão mortal se aproxima do centro.

Sucessivos “mestres cantores da alma” (Yeats) informam, nutrim, corrigem, disciplinam e elogiam o discípulo. Dificilmente existe um ramo de transmissão, de método didático, de escolarização formal e exemplar, que Dante deixe inexplorado. “Educar” significa “liderar”, seja através dos jardins de infância do Inferno. (A condenação é uma máscara de infantilidade.)

Certamente, tudo isso já foi observado antes. Mas vale a pena repetir a maravilha disso.

O próprio Dante foi um aluno brilhante: da escola siciliana, dos trovadores provençais, de predecessores imediatos e contemporâneos como Guinizelli e Cavalcanti. Ele recorreu a Tomás de Aquino e ao Aristóteles dos escolásticos em busca de certificação. O status talismânico e sibilino de Virgílio foi estabelecido. Sua Quarta Écloga não prefigurara, por intuição da graça, o nascimento de Cristo? Ele não havia anunciado (*“nostra maggior musa”*) os esplendores destinados à Roma imperial e papal? O golpe radical e determinante de Dante foi fazer do autor da *Eneida* o guia do peregrino, figura paterna, exemplar. A parceria eletiva entre Mestre e discípulo torna-se o eixo da jornada. A densidade da interação, da partilha articulada e subconsciente é tal que qualquer tratamento adequado significaria, virtualmente, uma releitura versículo por versículo tanto do *Inferno* quanto do *Purgatório*. A pupila é declarada logo no início: “Tu sei lo mio maestro e 'l mio autore”. Séculos mais tarde, um absolutista platônico e apaixonado conhecedor de Dante, Pierre Boutang, escreverá a Charles Maurras, então na prisão e em desgraça nacional: “Mon cher maître, mon maître, jamais ce beau mot n'a été plus complètement vrai que dans le rapport que j'ai à vous” – “Meu querido mestre, meu mestre, nunca essa linda palavra foi mais verdadeira do que na relação que tenho com você.” A *Commedia* é a anatomia desse relacionamento. Mais do que qualquer texto posterior, é o nosso *Bildungsroman*. Sabe da tristeza inerente a toda paternidade, da sombra da traição lançada onde mais se concentra a luz do acolhimento, da fidelidade (*“onore e lume”*).

Como Mandelstam observou em seu inspirado comentário sobre a *Commedia*, o recurso de Dante à numerologia tem um impacto profundo. Sua sensibilidade enumera. Noventa citações de Virgílio no *Inferno*, trinta e quatro no *Purgatório*, apenas treze no *Paraíso*. Este *diminuendo* minuciosamente medido calibra o desvanecimento da dependência do discípulo em relação ao seu Mestre, das dívidas da *Commedia* para com a *Eneida*. (Essas duas recessões são complementares.) Ocorrem traduções diretas de Virgílio

sete vezes no Inferno, cinco vezes no Purgatório, mas apenas uma vez na esfera celestial. Em contraponto, a Escritura é traduzida uma dúzia de vezes no Paraíso, onde está em casa, oito vezes no Purgatório, mas apenas uma vez no abismo. Além disso, as alusões à *Eneida* nos oitavo e nono cantos do *Paraíso* são abrasivas. O domínio pagão não é mais bem-vindo.

A “tragédia na 'Comédia'”, nas palavras reveladoras de Robert Holland, é iniciada no *Inferno* I. O exílio irreparável de Virgílio da salvação é manifestado. Este fato será eclipsado, mas nunca cancelado, pela celebração da confiança: “E quando ele colocou a mão sobre a minha, com um olhar alegre que me confortou, ele me conduziu entre as coisas secretas”. Persistentemente, o Peregrino aterrorizado e ignorante, como uma criança, se voltará para seu Mestre - “io mi volsi al mar di tutto 'l senno” - “Eu me voltei para o mar de toda sabedoria”. Mas a falha no cristal já pode ser ouvida no final do canto IX, quando um Anjo intercede para resgatar Mestre e discípulo dos perigos satânicos. A evocação da necromancia e da monstruosidade da *Farsália* de Lucano delimita sutilmente o reino de Virgílio. Cristo “quebrou” a história e o tempo. Por mais privilegiada que seja, nem a descida de Virgílio ao Hades através da *Eneida*, nem a sua orientação na epopéia de Dante são as da angústia de Cristo. No entanto, neste mesmo décimo segundo canto, Teseu e Hércules são autorizados a antecipar a militância triunfante de Cristo. Dante raramente nos deixa relaxar de maneira direta.

A primeira crise ocorre em XIII 46-51. O desafio é importante: até que ponto os precedentes promulgados e narrados na *Eneida* são confiáveis?

A questão é colocada numa fase do classicismo medieval em que citações de Virgílio, escolhidas aleatoriamente, poderiam ter credibilidade oracular. Estou simplificando uma dialética de extrema complexidade. O que, pergunta Dante, é a própria *ficção*, é “aquela verdade que tem face de mentira” (XVI.124)? A *Commedia*, insiste Dante, é “verdadeira invenção”. Uma distinção, ao mesmo tempo vulnerável e de importância esmagadora, está sendo defendida entre “ficção verdadeira” e o que poderia ser chamado de “verdade mentirosa”. As verdades fictícias, como na *Commedia*, são autorizadas e devem ser creditadas, através de uma consciência providencial e retrospectiva do renascimento da imaginação e do intelecto na vinda de Cristo. O Canto XX discrimina – houve algum crítico filológico mais perspicaz do que Dante? – entre ordens de mito e fingimento nos quatro Mestres Latinos que conhecemos pela primeira vez no Limbo. Estácio, O

ele próprio são poetas inspirados; mas eles são “videntes não abençoados” e, portanto, em última análise, falsos. Nenhuma metamorfose é igual a transubstanciação.

O que se segue está entre os conceitos mais impressionantes da literatura. Diante de provas palpáveis da atuação de Cristo no Inferno, Virgílio corrige a profecia proferida por Manto na *Eneida*. Um Mestre supremo confessa o erro e corrige o seu próprio trabalho. Haverá algum outro exemplo deste procedimento antes dos pálidos jogos disputados em *Os Falsificadores de Gide*? O que em nosso modernismo é tão desconstrutivo? A partir desse instante, a submissão do discípulo ao seu amado Mestre se transforma em questionamento.

Purgatório desenvolve uma crítica aprofundada ao conceito de *fama*, de glória secular para além da morte tal como havia sido afirmado pelo Mestre no *Inferno* XXIV. O grande drama da despedida estende-se, de fato, por sessenta e quatro cantos. Virgílio, que converteu Estácio ao Cristianismo, cuja Quarta Écloga é a Anunciação, permanece resistente à lei do Salvador (“ribellante a la sua legge”). No Livro IX do *Inferno*, ele duvida da comissão e salvaguarda divina de Beatrice. O que o discípulo-peregrino intui é um misterioso fracasso que inibe seu Mestre de agir por sua própria clarividência.

Tal como em Kierkegaard, a estética impõe limitações. A graça, entendida teologicamente, gera a transição até mesmo da perfeição da beleza formal (a *Eneida*) para o sacramento do amor. Na dramaturgia da *Commedia*, é permitida a salvação a quatro pagãos: Estácio e Catão no Purgatório, Traiano e Rifeu no Paraíso. A mitografia medieval teria dado a Dante ampla licença para “salvar” Virgílio. No entanto, o discípulo entrega o seu “dolicissime patre” – o único uso desse superlativo em todo o épico – à “raça antiga no erro antigo” (“le genti antiche ne l'antico errore”).

Virgílio não tinha ouvido a Palavra no verbo. O próprio Virgílio lamenta o seu “relegado ao exílio eterno”. A intransigência de Dante intrigou e irritou muitos de seus melhores leitores. Que traição opaca está em ação? (O que “vingança edipiana” seria a expressão psicanalítica.)

Quaisquer que sejam os motivos, a encenação da despedida leva a *Commedia* ao seu mais alto nível de pathos *literário*. Nenhum adeus supera o virtuosismo executivo e a verdade do sentimento em *Purgatorio* XXX. Tremendo com a aproximação da nova Mestra-Mestra, Beatrice, o Peregrino volta-se para a *Eneida*. Reconhecendo em si mesmo “os sinais do ardor antigo”, cita o original de Virgílio: “adgnosco veteris vestigia flammae”. Dido relembra seu antigo amor por Sicheo. O único outro *autor* que Dante cita “no

original” é Deus. O alistamento de citações chega perto de definir uma cultura. A *Commedia* não pode existir sem a *Eneida* (São Paulo cita Eurípides), mas deve alterá-la. Proclamando a eficácia da oração cristã, Beatrice cita deliberadamente erroneamente a famosa máxima do desespero no sexto livro da *Eneida*. O desespero é contra-cristão. Virgílio soube “fazer luz” “facere luce” – mas Beatrice é luz.

Na própria despedida do discípulo ao Mestre há um forte eco das *Geórgicas de Virgílio*. Os estudiosos agora acreditam que Dante conhecia esse trabalho. A despedida de Orfeu a Eurídice torna-se a do Peregrino ao seu guia. O Peregrino chora sabendo que seu Mestre deve, como Eurídice, retornar às trevas. A desolação é justa e necessária. A revelação substitui a *poiesis*. Agora o discípulo deve graduar-se para um ensino superior, para “nostra maggior musa”, que é o das Sagradas Escrituras.

Hoje, apenas os classicistas e medievalistas conhecem Estácio. Para Dante e seus contemporâneos, esse poeta épico do século I veio logo depois de Virgílio e Ovídio, mas à frente de Lucano no cânone. Sua *Tebaida* e *Aquiles* transmitiram ao Ocidente a questão de Tebas e de Tróia. Catão alcançou a salvação porque se sacrificou pelos outros; o imperador Trajano (Traiano) recebeu “orações” para sair do Limbo pelo Papa Gregório pela justiça de seu governo. Entre os troianos, criadores de Roma, Rifeu foi “o mais justo”. Por que Dante elege Estácio para o batismo permanece controverso e obscuro. O próprio Estácio, no *Purgatório*, atribui a um verso da *Eneida* seu arrependimento, seu renascimento interior. A Quarta Écloga atrai-o para Cristo: “Per te poeta fui, per te cristiano”. Poética e fé se unem: “antes de conduzir os gregos aos rios de Tebas, no meu versículo, recebi o batismo”. Mas o medo da perseguição de Domiciano fez com que Estácio escondesse as suas crenças. Daí a sua laboriosa subida ao Monte do Purgatório.

O início do *Purgatório* XXI vê Mestre e discípulo em fac-símile dos Apóstolos a caminho de Emaús. Por sua vez, a sombra de Estácio é emblemática da pessoa de Cristo. Daí a sua saudação litúrgica: “O frati miei, Dio vi dea pace”. Embora tenha uma aura de ironia, *La Rencontre* de Gustave Courbet reproduz a tímida imensidão do momento. Com cortesia pesarosa, Virgílio se identifica como alguém “relegado” daquela “paz que excede todo o entendimento”. Por sua vez, Estácio prestará reverência ao Mestre, enchendo seu discurso de reminiscências da *Eneida*. O Peregrino orgulha-se de revelar a Estácio a identidade do seu guia. Em

Em termos literários, Dante considera Estácio e ele mesmo alunos assíduos de Virgílio. Ele coloca na boca de Estácio uma definição sumária da arte de Virgílio. Aqui está um poeta “trattando l'ombre come cosa salda”. Para dar substância à sombra. Esta é, obviamente, a arte insuperável de Dante.

Embora Virgílio esteja teologicamente condenado, o encontro com Estácio, no limiar da separação, exalta mais uma vez a sua eminência poético-profética. O Mestre ajuda os seus discípulos rumo àquela luz que lhe é barrada. Diz a tradição que Estácio já era um cristão clandestino quando compôs os três últimos livros de seu *Teibaida*. Poeticamente, este épico túrgido não pode ser comparado à *Eneida*. Mas no plano de estudos da salvação, da escolarização da alma humana, excede-o. A presença de Estácio ficará atrás apenas da de Beatriz na jornada para a revelação.

Se tivéssemos que escolher um texto que mais do que qualquer outro cristalizasse o tema deste livro, seria o décimo quinto canto do *Inferno de Dante*. O encontro entre o Peregrino e o Brunetto Latini foi amplamente dissecado e debatido. No entanto, os aspectos essenciais permanecem sem solução. Em que sentido Dante se considerava discípulo do diplomata, gramático e retórico florentino? Que pecado explica a torturada entrega de Brunetto à “chuva de fogo”? Um eminente estudioso francês passou anos argumentando que foi crime de Brunetto ter publicado em francês, em vez de toscano ou mesmo em latim, seus *Li Livres du Trésor*. Esta sugestão me parece exemplar da mente acadêmica depois do anoitecer.

No entanto, as pistas são insistentes. E o comentário posterior de Boccaccio, *pedagogus ergo sodomiticus*, lança luz crua sobre um motivo persistente: o dos laços homoeróticos entre Mestres e discípulos, entre professores e alunos. A corrida a pé de Veronese, o *palio* em que Brunetto participa invicto, foi claramente associado à beleza masculina e ao exibicionismo homossexual, assim como o pano verde florido pelo vencedor. Mas seja qual for o pecado de Brunetto, o Peregrino aproxima-se dele com ardente estima. *Siete voi e ser* são explicitamente honoríficos. O discípulo inclina a cabeça em direção a *lo mio maestro*. Pois foi dele que recebeu a lição por excelência:

de vez em
quando você me ensinou como o homem se eterniza.

A simplicidade suprema é intraduzível. Sete palavras com as quais Dante compacta e definepaideia . No qual ele nos diz qual é o propósito do verdadeiro ensino e qual é o objetivo da arte, da filosofia, do pensamento especulativo.

Para sempre. O ponto crucial é *s'eterna*. Eliot Norton: “você me ensinou como o homem se torna eterno”. Esta é de fato a versão padrão. Falta o impulso, o desdobramento do original. O francês permite o verbo *s'éterniser*.

O grande ensinamento, a educação do espírito humano para atividades estéticas, filosóficas e intelectuais “eterniza” não apenas o indivíduo, mas a humanidade. Feliz o discípulo cujo Mestre deu sentido à mortalidade. Mas a vanglória estaria fora de lugar. A sombra de Brunetto é cercada por uma multidão de “clérigos eminentes e literatos de grande fama”. A traição deles foi aquela “traição dos clérigos” à qual voltarei.

A magia do fechamento é uma pedra de toque. Correndo para a escuridão ardente, *Sor Brunetto* ainda parece vitorioso: “non colui che perde” – “não como alguém que perde”. A “eternidade” do discurso poético e acadêmico irrompe naquela outra eternidade de condenação. Em que profundidade esses dois estão conectados? Dante para Brunetto; Próspero para Ariel (não há, como decidiu TS Eliot, “nenhum terceiro”):

Minha Ariel – garota,
Essa é a tua responsabilidade: então para os elementos
Seja livre e passe bem ...



Fernando Pessoa estava em casa com fantasmas. A sua descrição atarefada povoa a sua espectral Lisboa. Tal como Dante, Pessoa deu às sombras uma gravidade específica. Disto decorre a lógica de sua quádrupla auto-cisão. Os quatro poetas que Pessoa evoca têm vozes, ideologias e modos retóricos perfeitamente distintos. Suas aparições comportam biografias e bibliografias imaginadas. Eles inter-relacionam-se num berço de aviso mútuo, suspeita ou afinidade através do qual Pessoa se move, um “partilhador secreto” em “exílio de si mesmo”. O heteronimato vai muito além do tropo do pseudônimo. Em Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro e a “Pessoa” que é e não é Fernando Pessoa (“Borges e eu” no mais eminente dos seus herdeiros), o génio é desenhado e esquartejado, um malabarismo ao mesmo tempo alegre e melancólico. As máscaras ficam sob a pele. Ao longo desta alquimia, única na literatura, a Maestria e o discipulado são proeminentes.

Reis e Campos, antipáticos um com o outro, proclamam-se discípulos de Caeiro. Ao longo de cerca de duas décadas, Pessoa planeou publicar a coletânea de poemas de Caeiro, prefaciada por Ricardo Reis – o posterior protagonista do melhor romance de José Saramago, ele próprio um triplo espelhamento da invenção de Pessoa. O livro terminaria com as *Notas de Campos para a Memória do Meu Mestre Caeiro*. One Il Crosse, tradutor e ensaísta, iria lançar no mundo anglófono esta nova escola de poesia lisboeta, única criadora de Pessoa.

O encontro inicial e casual de Campos com Caeiro provou ser o que German chama *de eine Sternstunde*, “uma hora estelar”. O teor platônico brilha. Caeiro exhibe “um estranho ar grego, que era uma calma vinda de dentro. A expressão da sua boca, que era a expressão das coisas que são para mim, como se falar fosse menos do que existir para este homem, consistia no tipo de sorriso que atribuímos na poesia a belas coisas inanimadas, simplesmente porque nos agradam - flores, extensos campos, águas ensolaradas. Um sorriso por existir, não por falar conosco.”

Mas a tristeza é iminente: “Meu mestre, meu mestre, que morreu tão jovem! Eu o vejo novamente nesta mera sombra que sou eu, na memória que meu eu morto retém.” Ao ouvir a primeira frase do Mestre – “Tudo é diferente de nós e é por isso que tudo existe” – o discípulo experimenta “um choque sísmico”. É seduzido, mas esta sedução proporciona-lhe a sensação de “uma virgindade que nunca tive” (o híbrido de mística e ironia é a marca de Pessoa).

Caeiro respira um paganismo imperturbado. Às vezes, seu discípulo registra a sensação física de “discutir não com outro homem, mas com outro universo”. Para si mesmo, o Mestre nada mais é “do que uma das minhas sensações”. O discípulo jamais superará “o choque que aquela frase causou em minha alma”. No entanto, ele considera que é um raio de sol que ilumina sem qualquer intenção. Fernando Pessoa, que vive mais nas ideias do que em si mesmo, participa na *conversazione*. Em vão procura categorizar o objectivismo agnóstico de Caeiro como uma espécie de kantianismo pessoal.

Seus esforços vão ao cerne do discipulado:

Essa conversa ficou gravada em minha alma e a reproduzi com o que considero uma precisão quase estenográfica, embora sem estenografia. Tenho uma memória nítida e vívida, característica de certos tipos de loucura. E essa conversa teve um importante

resultado. Era, em si, inconsequente como todas as conversas, e seria fácil provar, aplicando uma lógica estrita, que apenas aqueles que se mantinham calados não se contradiziam. Nas afirmações e respostas sempre estimulantes de Caeiro, uma mente filosófica seria capaz de identificar sistemas de pensamentos conflitantes. Mas embora eu admita isso, não acredito que haja qualquer conflito. O meu mestre Caeiro tinha certamente razão, mesmo nos pontos em que se enganava.

(trad. Richard Zenith)

A profissão de fé de Campos implica a compreensão de que “o privilégio físico de fazer companhia” a um Espírito-Mestre não é concedido a todos. Somente os privilegiados podem viajar para Roma sabendo que isso os deixará transformados. “Pessoas inferiores não podem ter um mestre, pois não têm nada para um mestre ser mestre.” A capacidade de ser hipnotizado distingue personalidades fortes. Estes conservam a sua individualidade transmutada depois de passarem pela intervenção do Mestre.

Cada caso é particular: através de Caeiro, Ricardo Reis torna-se “organicamente poeta”, uma metamorfose que lhe permite mudar de género! António Mora, “indeciso como todas as mentes fortes”, adquire alma. Produz, na esteira oculta de Caeiro, maravilhas de originalidade e pensamento especulativo. Para Álvaro de Campos, o encontro revelou-se seminal: “E a partir daí, para o bem ou para o mal, fui eu”.

O mais perturbador é Pessoa em “Pessoa”. Tendo conhecido Caeiro no dia 8 de Março de 1914, tendo-o ouvido recitar os seus próprios versos, “Pessoa” corre para casa para compor seis poemas de uma só vez. A febre que o possui é exatamente “aquela com a qual ele nasceu” (há toda uma anatomia da criação nessa observação). No entanto, o trabalho é, sem dúvida, resultado do choque espiritual que ele sofreu poucos momentos depois de conhecer o Mestre. O enigma da autonomia dentro do discipulado produz excelência gerada por Caeiro, mas totalmente “de Pessoa”. Assim, “esta verdadeira fotografia de uma alma” é também um fac-símile insondável do discipulado. “Viva meu mestre Caeiro!”

A sátira é reticente e generalizada. Pessoa estava mergulhado nos cultos de mistério – astrais, teosóficos, neopagãos, cabalísticos, rosacruzes – que cresceram rapidamente na virada do século. Tal como Yeats, Stefan George, Georges Bataille, os surrealistas, ele sentiu-se atraído pelos clãs do esotérico. Mas ele manteve uma desconfiança irônica em relação ao seu próprio fascínio. O famoso sorriso triste

zombou de si mesmo. O que dói neste mágico da solidão é uma sede de diálogo, de riscos partilhados de sensibilidade e intelecto ao longo de linhas socráticas. Daí a ternura penetrante, o pathos ironizado dos diagnósticos de Maestria e discipulado. Fernando Pessoa voltará a isso no seu monumental *Fausto*.



Ateliês, workshops, master classes são fundamentais ao longo da história da música e das artes. Eles datam da antiguidade e criaram sua própria iconografia e lenda secundárias. Abundam pinturas, gravuras, muitas vezes satíricas, de aulas de vida, de aulas de composição na academia e no conservatório. Balzac, Zola, Du Maurier, Thomas Mann tratam deste tema. Muito mais arte clássica do que às vezes imaginamos é coletiva; muitas mãos ajudaram o Mestre. A comédia de aprendizagem e exercício coral brilha em *Cellini* de Berlioz e em *Meistersinger* de Wagner. Todos os elementos que procuramos – fidelidade extática, rivalidade mútua, subversão e traição – estão à nossa disposição.

O caso da literatura é menos claro. A retórica, as técnicas de composição e apresentação poética são ensinadas em todo o mundo antigo. Os pedagogos da eloquência florescem em Roma, em Alexandria, na Espanha de Sêneca. Em Bizâncio, a literatura é aprendida, significando “aprendida”. Mas o paralelo com o ateliê do pintor ou com a aula de composição musical não é exato. Os componentes da imaginação, as disciplinas do sentimento articulado que se traduzem num texto literário, raramente são formalizadas, ou apenas mais tarde na história literária. Os processos de orientação didática, de aconselhamento exemplar, são contingentes. Eles surgem do carisma e de um meio mais ou menos profissional: a “tribo” de Ben Jonson, a soberania prestativa de Dryden na cafeteria, o magistral Dr. Johnson no Clube, Mallarmé no chá. A instrução real é difícil de documentar. O material verificável data do final do século XIX. O *magistério* na criação literária surge formidavelmente com a adoção em espírito do jovem Maupassant por Flaubert.

O aprendizado de Maupassant coincide com as lutas de Flaubert contra a solidão e a depressão após a catástrofe de 1871. Sob a tutela de Flaubert, Maupassant volta-se para a prosa. Maupassant testemunhou a intensidade do seu discipulado durante meados da década de 1870. “O mestre leu

tudo” que o discípulo lhe submeteu. Ele criticou detalhadamente.

Minúcias alternavam-se com ideais dominantes: “Mesmo a menor coisa contém um pouco que é desconhecido. Devemos encontrá-lo. Para descrever um fogo ardente ou uma árvore numa planície, devemos permanecer diante desse fogo ou daquela árvore até que eles não se pareçam mais com qualquer outra árvore ou qualquer outro fogo.” Não existem dois grãos de areia idênticos. “O que quer que você queira dizer, só há uma palavra que irá expressá-lo, um verbo para fazê-lo se mover, um adjetivo para qualificá-lo.” Estilo, ensinou Flaubert, é especificidade infinita. Em 23 de julho de 1876: “Um homem que se propôs ser artista não tem mais o direito de viver como as outras pessoas”. O programa de estudos elaborado por Flaubert, “Maître irrepreensível”, era, como disse Francis Steegmuller, “uma estufa, uma cama forçada, para o gênio”. Reciprocamente, Flaubert contou com a ajuda de seu discípulo ao trabalhar na topografia ironizada de *Bouvard et Pécuchet*.

Eles se conheceram em setembro de 1867. A epifania ocorreu pouco antes da morte repentina de Flaubert. É um dos momentos do meio-dia em nosso estudo. Maupassant enviou *Boule de suif*. O reconhecimento de Flaubert foi instantâneo: “Cela est d'un maître”. E no meio de uma frase, sem dúvida inconscientemente, a concessão da paridade íntima, o “tu” nunca antes concedido. A consagração é enfática: “Não! Realmente, estou contente! Como se anunciasse seu fim próximo, Flaubert passa o bastão: “Tu as raison de m'aimer, car ton vieux te chérit” - “Você tem razão em me amar, porque seu velho cuida de você”. Escrevendo a Turgenev em 25 de maio de 1880, logo após a morte de Flaubert, Maupassant fala da presença incessante do Mestre, de uma voz que não pode ser silenciada.

A *maîtrise* intransigente de Flaubert foi o ícone reconhecido nos tutoriais que Ezra Pound – “sua Penélope era Flaubert” – deu a TS Eliot e que Hemingway experimentou, ainda que brevemente, nas mãos de Gertrude Stein. Mas foi necessária a fé americana nos direitos de todos serem dotados, na capacidade de ensino da inspiração, para transformar estes actos individuais de instrução em institucionais. Foi no final da década de 1930 que Paul Engle iniciou seu Workshop para Escritores na Universidade de Iowa. Aulas de “Escrita Criativa”, seminários, escolas de verão e programas de estudo em casa são agora uma indústria internacional, embora o domínio anglo-americano continue. As questões levantadas são mais intratáveis do que às vezes é permitido. O que seria “escrita não criativa”? A tentativa partilhada de produzir poesia, ficção ou drama que valha a pena tem um lugar natural na sociedade?

estudos acadêmicos? Auden foi um dos primeiros a alertar para possíveis efeitos deletérios na independência do instrutor, no inevitável artifício da situação, formal e psicologicamente. Os critérios mensuráveis e “examináveis” de uma obra de arte ou de música não correspondem, ou apenas no sentido mais superficial, aos da escrita. Na sua forma mais honesta, as aulas de redação criativa são um alívio para a solidão, oportunidades de se ouvir em outras vozes. Podem ser transmitidas táticas de publicação potencial, uma introdução ao mercado.

Inevitavelmente, as aulas de escrita criativa geraram o seu próprio gênero parasita. A desordem do “politicamente correto” pode fornecer um revestimento sombrio ou histérico. Nenhuma pedagogia é mais carregada de potencial erótico do que aquela entre o bardo do campus e seu rebanho. Há uma nudez inevitável na submissão da imaginação íntima ao escrutínio voyeurístico do crítico. Como pode a sexualidade, agora banalizada ao “assédio sexual”, o seu modo político-parodístico, ser excluída? Alcibíades em relação a Sócrates, Heloísa em relação a Abelardo, Michelangelo em relação a Cavalieri, Hannah Arendt em relação a Heidegger. *The Dying Animal* (2001), de Philip Roth, exibe a verve cáustica característica de sua cultura americana. Finalmente, talvez, o didatismo seja o destino de todo escritor. O homoerotismo no “only connect” de EM Forster foi mais prudente, mas não menos implícito. Em “The Instructor” (2001), de Joyce Carol Oates, o vínculo se torna assassino.

A que distância chegamos da *cortesia* de Ser Brunetto.

3

Magnífico



O pulso iâmbico de CHRISTOPHER MARLOWE eletriza a abstração. As proposições teológicas e metafísicas de Fausto não têm menos impulso nervoso do que os delírios do império de Tamburlaine ou a vingança enlouquecida de Barrabás, o judeu. A intelectualidade incandescente de Marlowe fascinou seus contemporâneos. Ele tinha “em si aquelas coisas translunares corajosas”, disse Michael Drayton. Muito tempo depois, Coleridge o considera “a mente mais *ponderada* e filosófica” entre os dramaturgos elisabetanos. Marlowe permanece, com Milton e George Eliot, o mais acadêmico de nossos grandes escritores, o que mais se sente à vontade no ar misterioso do aprendizado. Ele passou seis anos e meio em Cambridge, durante uma década de veemente controvérsia teológica e epistemológica. A citação era uma segunda natureza em sua arte. O monólogo de abertura do *Dr. Fausto* cita Seguem-se Frei Bacon e Albertus Magnus. Com ironia abrasadora, um verso dos *Amores* de Ovídio define o horror de Fausto com a passagem do tempo. Seu epitáfio deriva do poema “Shore's Wife” de Thomas Churchyard: “E dobrou a varinha que poderia ter ficado totalmente reta”. Marlowe é um helenista tão bom quanto Shelley, mas mais especialista do que Shelley nas sonoridades do latim augustano e patrístico. Seus equívocos astronômicos, como entre o ptolomaico e o copernicano, são dos mais sutis. A astúcia alusiva, o brilho cerebral da sua retórica e dos seus aforismos eram lendas. A carga física d

o discurso especulativo e técnico permanece, quase exclusivamente, dele. Donne é um material inflamável comparável, mas mais seco.

O momento foi privilegiado. Os mapeamentos do mundo no final da Idade Média eram dinâmicos ainda no prólogo renascentista da modernidade. Nenhum período excede o final do século XVI e início do século XVII na “coincidência de opostos”, na tensão dialética. A fé e a reforma esbarram no ateísmo mais ou menos clandestino (Marlowe pertence à Escola da Noite de Raleigh, “schola frequens de atheismo”); a astrologia está intercalada com a astronomia; geomancia com os primórdios da mineralogia; a alquimia gera a química; o estudo dos espelhos e dos ímãs é inseparável da necromancia; o cinza que fica entre a magia branca e a negra é um campo de testes; o hermetismo e a Cabala inspiram a pesquisa matemática.

Como dissociar o esotérico do sistemático e científico em John Dee, em Thomas Harriot, que era conhecido como Mestre do clã de Raleigh?

Essas tensões incendiaram as universidades. Consideremos a iconografia da sala de conferências, do seminário no museu de arte medieval de Bolonha. O drama e a *comédia* do acadêmico são palpáveis, também na representação dos alunos adormecendo durante a aula. Giordano Bruno, o Hamlet de Shakespeare, o Fausto de Marlowe frequentam Wittenberg (assim como Lutero). Copérnico e Fausto partilham um pátio, ainda existente, na Universidade Jagelônica de Cracóvia. A pós-graduação persiste após a morte: “Meu fantasma esteja com os velhos filósofos!”

Exageros, desafios titânicos aos deuses, tentativas, mesmo violentas, de apropriação das forças secretas da natureza, como o vento e o fogo, foram um legado clássico. Fausto alista ícones convencionais quando invoca Prometeu e Ícaro. Igualmente prevalente, e sublinhado pelo Calvinismo, foi o axioma de que uma luxúria desenfreada (ousaríamos dizer “luxúria”?) pelo conhecimento, *libido sciendi*, tinha provocado a queda Adâmica. A árvore do conhecimento deu frutos envenenados. O que era profundamente novo era a intuição de que uma tristeza inerradicável está ligada até mesmo à aquisição de conhecimento mais ilustre e moralmente defensável. Como sempre, a jogada chave foi de Giordano Bruno. Em sua *Oratio valedictoria* dirigida a Wittenberg (1588?), Bruno escolhe como lema Eclesiastes 1:18 (o papel de Eclesiastes como cartilha do novo estado de espírito ainda precisa ser estudado): “quem aumenta a sabedoria, aumenta a tristeza”. Esta *tristícia* antiplatônica e contra-humanista deveria ser combatida. O hino enigmático de George Chapman em *Noctem*,

possivelmente influenciado por Plotino, ordena à sua alma aspirante que “em minhas torturas ela possa cantar todos os da terra”. Mas a descoberta do teor trágico da investigação teórica e especulativa, que culminará em Pascal, foi irrevogável. Surgiu do choque de dois infinitos. “O ato da vontade é infinito”, ensinou Giordano Bruno nos *Frenesi Heroicos* de 1585. Mas o reino do conhecimento também o é. Nem a vontade humana nem a exploração sistemática podem alcançar os mistérios finais ou qualquer compreensão completa dos fenómenos naturais. A frustração está inscrita na razão. Daí, como diz MC Bradbrook, o sombrio paradoxo pelo qual Fausto alcança certeza apenas em sua condenação.

A nebulosa da lenda que se expande com velocidade surpreendente entre 1507 e 1540 pode ter tido um núcleo biográfico: um certo Johannes Fust, associado à nova maldade da impressão. Versões de teatro de marionetes se multiplicaram pela Alemanha e pela Europa Central. A *Historia von D. Johann Fausten* está à venda em Frankfurt em 1587. O *Urfaustbuch* de Spiess foi traduzido para o inglês, juntamente com todos os tipos de elaborações. Existem lacunas na sequência, mas seria característico do estado de alerta inconstante de Marlowe ter tomado nota imediatamente. Sua peça, da qual temos duas versões textualmente problemáticas, já existia quase certamente no início de 1589. Os estudiosos contestam a autoria da subtrama e da prosa ridículas. Thomas Nashe, Samuel Rowley? Foi Marlowe, como Goethe observou com admiração, quem percebeu a imensidão do tema e seu potencial psicológico-dramático. Aqui estava uma tragédia do espírito humano, um drama, até mesmo um melodrama, do intelecto. As sátiras ao pedantismo e às pretensões mandarins foram numerosas, de Aristófanes e Luciano a Rabelais. Eles assumem um tom amargo em Bruno. A bruxaria e o ocultismo apareceram em peças, baladas e livrinhos. Marlowe compõe um jogo mental apaixonante, um thriller metafísico tão tenso e enervante quanto qualquer outro de Dostoiévski. Quão nada shakespeariana é sua invenção e quão afetada é a figura de Próspero quando colocado ao lado de Fausto.

Os Feiticeiros têm aprendizes, os Mestres têm discípulos, um *Ordinarius* ou professor terá assistentes. O emparelhamento, com suas pródigas ocasiões para paródia e contraponto, é inerente à hierarquia acadêmica, assim como no laboratório do alquimista. Onde há um *Magister*, paira um *famulus* (o termo “familiar” conota intimidade e serviço demoníaco). As agonias de Fausto são inseparáveis do papel de Wagner, mesmo quando este é pastelão. Pode ser que o Wagner de Marlowe tenha falado o prólogo e agido como coro.

Os adereços acadêmicos estão no lugar. Preocupados com os rumores de que Fausto estaria interessado na “arte maldita”, seus “Schollers” procurarão o Reitor da Universidade. O Mestre invoca Mefistófeles; num paralelo ridículo, Wagner ameaça invocar demônios menores. Pois ele também aspira ao título de “Mestre” e seria atendido de forma sobrenatural. A relação de Fausto com seus discípulos é de generosidade soberana. Ele permite que eles vislumbrem a incomparável Helen “quando Sir Paris cruzou os mares com ela”. É na companhia dos seus estudiosos que Fausto enfrenta a sua meia-noite. Foi o “Ah, senhores!” a inspiração para “Ah, soldado” de Charmian em *Antônio e Cleópatra*? Marlowe sugere intimidade amorosa: “Ah, meu querido companheiro de câmara! se eu tivesse vivido contigo...” Como tantas vezes em seu idioma, o eros homoerótico e o intelecto se unem. Pecando contra o Espírito Santo, o Mestre expõe sua teologia desesperadora. A Serpente pode ser perdoada, mas Fausto não. Uma arrogância condenada e um sentido de justiça martelam nas entrelinhas: será que o Deus a quem ele abjurou seria um Deus justo se agora perdoasse Fausto, tal perdão excederia os Seus poderes? (Certos teólogos e escolásticos consideravam que Deus, o Pai, era *incapaz* de perdoar Judas.) A densidade das implicações teológico-metafísicas, com a ênfase agostiniana no pecado como escuridão na alma, não tem igual no drama inglês.

Nem a despedida. Fausto aos seus alunos: “Não falem de mim, mas salvem-se e partam.” Há uma preocupação humana nesta liminar. Mas também constrangimento. Marlowe regista de forma aguda a força anômala da vergonha, mesmo face a um terror indescritível. O Mestre não está disposto a permitir que seus discípulos testemunhem a bestialidade de seu fim; a destruição literal de sua pessoa outrora magistral. Há vaidade na entrada do inferno. Os estudiosos têm o poder de orar por seu professor, mas “qualquer barulho que você ouvir, não venha até mim, pois nada pode me resgatar”. (Empédocles pedirá ao seu discípulo mais próximo que o deixe sozinho na beira da cratera.) Um horror alegre caracteriza a separação: “Senhores, adeus, se eu viver até de manhã, vou visitá-los: se não, Fausto foi para o inferno”. Os elisabetanos eram jogadores da morte.

Faustus está sozinho com seu aprendizado. Ele lembra Ovídio, cita a reconfortante doutrina da metempsicose de Pitágoras. O pedantismo é um recurso final. Agora também se transforma em escárnio: “Vou queimar meus livros” (Fausto deve atirar como Próspero deve regar). Mas não é a queima de livros, o suicídio de um estudioso,

que compacta a tragédia: “queimou-se o ramo de louro *de Apolo* , / Que às vezes crescia dentro deste homem erudito”. A concisão de Marlowe é ampla: o deus da música e da poesia coroou o aprendizado e o entusiasmo filosófico.

Durante todo o tempo, o Mestre da erudição inquisitiva esteve próximo das Musas. Wittgenstein arriscará que a filosofia poderia ser melhor expressa como poesia.

De todas as numerosas versões operísticas do material de Fausto, é *Doktor Faust*, de Ferruccio Busoni, deixado incompleto e apresentado pela primeira vez em 1925, que mais se aproxima da visão demoníaca de Marlowe (seu único rival pode ser o cenário literal da *Historia* de Schnittke, meio século depois). .

Busoni foi um professor eminente cujas master classes em Berlim foram lendárias. Seu Fausto é *Rektor Magnificus* de Wittenberg. Um sinistro coro de três estudiosos de Cracóvia presenteou-o com o livro de magia negra. Wagner é o adorado assistente do Mestre; sua postura é de humildade untuosa no estilo teutônico aprovado. Uma ironia macabra inspira o final. Wagner desfila na rua noturna e nevada. Agora é ele quem é *Rektor*, a quem os estudantes aclamam como *Magnifizenz*. Sua palestra inaugural foi “incomparável”: *cum perfeição!* O antigo *famulus* de Fausto é agora Christophorus Wagnerus, possuidor de poder acadêmico e sabedoria.

“Gratulor, gratulor, gratulor!” entoam os estudantes reunidos numa paródia dos hinos acadêmicos alemães. O *Rektor* condescende. Afinal, o que era seu antecessor além de “ein Phantast”, um sonhador confuso cujo suposto aprendizado era doentio? Cujas vida terminou em escândalo merecido. A música goteja satisfação e traição. As vozes dos estudantes diminuem enquanto eles dão boa noite a *Magnifizenz* .

O moribundo Fausto entra. Ele reconhece a casa! “Aí está sua cadeira, Pedante, relaxe e imagine que seu trono seja mais elevado do que o de Fausto.” Mefistófeles aparece disfarçado de vigia noturno. À medida que a neve cai, sua lanterna ilumina o cadáver do mendigo de Fausto: “Este homem enfrentou algum infortúnio?” Seu mandato será no inferno. A leitura de Busoni sobre a ascensão de Wagner está entre as mais carregadas de nossa história.

O desdém de Goethe pelo acadêmico era notório. “Quem pode, faz. Quem não pode, ensina.” Ao que acrescentaram os brincalhões modernos: “Aquele que não sabe ensinar, ensina nas escolas de educação”. Não teria Goethe feito as suas próprias contribuições soberanas a praticamente todas as disciplinas, desde a botânica, a zoologia, a mineralogia, a anatomia comparada à estética filosófica, desde a teoria da luz e da numismática à arte de governar? Qual foi o mérito de Kant, mas empoeirar

prosa comparada à dele? No imbróglio sobre a cátedra abortada de Fichte em Jena, Goethe experimentou em primeira mão o rancor, a violência mesquinha das disputas universitárias. Ele sabia quão azedas eram as nulidades docentes quando confrontadas com o brilho de Schiller como conferencista e historiador.

Daí a riqueza da sátira anti-acadêmica, das zombarias do processo de ensino ao longo das duas partes do *Fausto*. Além disso, estes são subscritos por uma intuição morfológica característica de Goethe. Ele sentiu no par de Fausto e Wagner aquele arquétipo de *dédoublement* que encontramos também em Dom Quixote e Sancho Pança, em Don Juan e Leporello, em Sherlock Holmes e Dr. parceiro rotundo que a parábola da criança francesa designará como *Patapoufs et filifers*. Assim, a dialética de Mestres e discípulos, de Reitor e *famulus*, tem seu físico.

A escolha, em negação do platonismo, é entre a “vida” e a busca desinteressada (kantiana) do pensamento puro. “A Grammarian's Funeral” de Browning coloca isso de forma memorável:

Este é o nosso mestre, famoso calmo e morto,
Carregado em nossos ombros ...

Aqui está o pico superior; a multidão abaixo
Vive, pois pode, ali: Este
homem decidiu não Viver, mas Saber.

Tendo revisado os principais domínios do currículo – filosofia, direito, medicina, divindade – Fausto os considera áridos. A necromancia abrirá as portas da vitalidade extática; meio-dia em cumes que não são, precisamente, os do ressecado gramático, mas os de Zaratustra. A interpretação de Goethe da miopia obsequiosa de Wagner é perversa. O dístico tornou-se proverbial: “Passear com você, Herr Doktor, / É uma honra e traz lucro”.

A celebridade do Mestre, a reverência que lhe é dispensada, arrebatam o seu discípulo. Mas a visão aquilina de Fausto escapa à compreensão de Wagner. O único vôo *que ele* aspira é aquele “de livro em livro, de página em página”. Seu nirvana é a câmara de um pedagogo, aquecida pela estabilidade em uma noite de inverno. Nesse ponto, o poodle preto saído do inferno faz sua entrada divertida.

Mefistófeles parece ter lido o tratado de Kant sobre *A Querela das Faculdades*. Vestido profissionalmente com o manto de Fausto, ele recebe um trêmulo calouro. Qual é o caminho para o Parnaso? Primeiro, o *Collegium Logicum* de cuja teia derivam todas as ciências. Tal é a linguagem misteriosa do pretendente magistral, que a cabeça do estudante gira como uma pedra de moinho. Talvez a faculdade de direito fosse preferível? Somente, aconselha o diabo, se alguém se apegar a um Mestre, a uma autoridade em meio ao balbucio de vozes eminentes, mas contraditórias. É o remédio que leva às recompensas mais garantidas. E sempre há metafísica cujos teólogos ditarão suas palestras como faria o Espírito Santo. O próprio credo de Goethe ressoa: “toda teoria, meu amigo, é cinza / E verde é a árvore dourada da vida”. Quando o aluno vai embora, Mefistófeles volta ao seu estilo saboroso. Chega de teias de aranha do ensino superior.

Em *Fausto II*, o novato trêmulo tornou-se um *Baccalaureus arrogante e rebelde*. Seu antigo oráculo agora o parece um velho comido por traças. Seus estudos foram um desperdício. Todos os direitos pertencem à juventude, à sua fuga icária e à criação de novos mundos. Como Goethe, que preferia a injustiça à desordem, antecipou os slogans de 1968, dos Filhos das Flores e dos anarquistas da Nova Era? Qualquer pessoa com mais de trinta anos, proclama o Bacharel, faria melhor em se livrar de si mesma. Deferência e discipulado viraram pó.

Não é, contudo, em Wittenberg que devemos procurar uma educação genuína. O episódio de Quíron na segunda parte de *Fausto* está entre os mais enigmáticos. Os cascos voadores do Centauro trovejam através da feitiçaria da clássica *Walpurgisnacht*. Meio animal, meio homem, Quíron incorpora a sabedoria quando é energia, a ordem natural quando se ramifica, em beleza perigosa, no humano. Fausto abraça esta simbiose de poder espiritual e físico, uma simbiose que permite a Quíron aplicar os agentes de cura das substâncias orgânicas. Ele é “o nobre Pedagogo” *por excelência*. Seus alunos formam uma constelação como nenhuma outra: Quíron ensinou Orfeu, Jasão e os Argonautas, Hércules, Asclépio, criador da medicina. Ele carregou o filho Aquiles nas costas. Muito depois de Goethe, a saudação de Fausto manterá a sua ressonância perturbadora: Quíron educou “para a sua glória um *Heldenvolk*”, “uma nação de heróis”. Que “Magnificência” escolástica pode ser comparada à do Centauro?

A carreira de Goethe inclui uma nota de rodapé intrigante. O atleta olímpico sentiu-se ofendido pelo que considerou ser a negligência malévola de seu *Farbenlehre*, aquela crítica equivocada, mas fascinante, da óptica newtoniana. Um jovem filósofo veio oferecer seus serviços. Ele defenderia a teoria de Goethe e propagaria sua exposição. Goethe ficou encantado com o brilhantismo e a devoção manifesta de seu discípulo. Concedeu-lhe uma dúzia de tutoriais, *privatissime*, como diz o jargão acadêmico alemão. Mas o discípulo começou a duvidar. Reexaminando a explicação de Goethe sobre o prisma, ele descobriu suas falhas. O que ele se viu trabalhando foi uma refutação. Goethe nunca perdoou a traição de Arthur Schopenhauer.

O volumoso torso do *Fausto* de Pessoa só remete uma vez ao nosso tema; mas de forma pungente. “Oh Mestre” diz o discípulo a Fausto quando o mago confessa seu horror à morte. Fausto lamenta sua indiscrição. Ele pede a Vincent que esqueça o que lhe confidenciou. “Eu estava em minha alma sozinho comigo mesmo, / E falei comigo mesmo enquanto respondia a você.” Vincent fica aterrorizado com o semblante febril de Fausto. Ele não consegue compreender a revelação que Fausto lhe fez de que o mundo não passa de um sonho dentro de um sonho cujos sonhadores também são os sonhados. Ele percebe apenas vagamente as reivindicações de Fausto quanto aos privilégios ameaçados do gênio. Fausto promete ver seu discípulo mais tarde. Em nosso texto, não ocorre nenhum segundo encontro.

Nenhum terror semelhante se impõe às ironias lapidadas de *Mon Faust*, de Paul Valéry, a sua última obra, publicada postumamente em 1946. Desta vez, a assistente é uma jovem cristalina cujo nome, Luxúria, conota desejo e alegria. O Mestre dita para sua *família*. Sua vanglória nervosa excita sua provocação devotada. Mefistófeles revela-se a um pretenso discípulo: “Sou professor da existência”. O acólito seria tão “eminente quanto Fausto”, mas o príncipe das trevas revela-lhe a incomensurabilidade do conhecimento, o “edifício monumental do ilegível”. “Todos esses mortos para serem assassinados”, lamenta o estudante. Já estão mortos como pó, consola Mefistófeles. Ele próprio é fortemente analfabeto: “Na minha época não se sabia ler. Alguém adivinhou. Assim se sabia tudo.”

O discípulo ferido confessa à Luxúria: “Trouxe a Fausto minha fé, minhas esperanças, meu desejo apaixonado de fazê-lo sentir toda a beleza que seu gênio havia criado em um jovem. Afinal, não fui eu também uma de suas obras?” A luxúria procura justificar a “ternura misteriosa” do Mestre. Mas o

discípulo rebelde. A biblioteca sem limites gela seu espírito. “Fausto me decepcionou, me feriu, me reduziu a nada.”

Mas nem todos os discípulos sofrerão derrota.



Que romancista teria ousado inventá-lo? De linhagem principesca dinamarquesa; um linguista moderno clássico e virtuoso (também um pouco de hebraico); um alquimista e astrólogo; arquiteto e designer de instrumentos astronômicos complexos; um observador incomparável dos movimentos planetários; o primeiro a nomear e localizar uma nova (1572); o construtor de um modelo do sistema solar intermediário entre Ptolomeu e Copérnico; um senhor magnificamente colérico, com um nariz dourado para substituir aquele mutilado em duelo. Tycho Brahe dirigiu seu mundo como um colosso, atravessando a Europa de corte real em corte real, de universidade em universidade, incluindo Wittenberg. Foi em fevereiro de 1600 que o astrônomo e guia do ocultismo do imperador Rodolfo levou para seu castelo na Boêmia um professor de matemática empobrecido e virtualmente desconhecido de Graz, com problemas de visão. Por sua vez, Johannes Kepler comparou-se a “um cachorrinho doméstico”. Ele estava perpetuamente “seguindo outra pessoa e imitando seus pensamentos e ações, mas seus mestres são

... Ele é malicioso e morde as pessoas com seus sarcasmos ...
que gostam dele.” (O poodle do Dr. Fausto?)

Ao entrar na opulenta casa de Brahe, Kepler espera “não ficar desanimado, mas ser ensinado”. Acima de tudo, ele ansiava por ter acesso às observações das configurações celestes de Tycho Brahe. Ele próprio não notara que os intervalos no acorde de dó maior se aproximavam dos intervalos espaciais entre os planetas num modelo poliédrico, em última análise, pitagórico, dos céus?

Secretamente, Kepler já nutria dúvidas quanto ao “sistema de retalhos” de seu patrono. Pode até ser que Tycho, cauteloso, partilhasse de tais dúvidas desde a sua busca pela paralaxe diurna de Marte em 1584. Os augúrios eram ameaçadores.

Kepler veio para ser um colega. Ele se tornou um *domesticus*, excluído dos tesouros observacionais de Tycho. Totalmente ciente das habilidades matemáticas de Kepler, Tycho sentiu que seu assistente era um copernicano discreto, mas convencido. Como K. Ferguson disse em sua leitura perspicaz: ele estava abrigando “um changeling com enorme capacidade mental

capacidades.” Contrariamente às suas próprias inclinações, Kepler estava comprometido com uma explicação física e geométrica do movimento planetário. Ambos os homens estavam à beira da paranóia. No outono de 1601, num dos momentos mais difíceis da história intelectual, Tycho confiou o seu destino futuro nas mãos impacientes de Kepler. O Mestre abriu para seus *familiares* a horda zelosamente guardada de suas tabelas astronômicas. Quem senão Kepler poderia concretizar o modelo Tychoniano? Logo Tycho estava morrendo. Em agonia, sabendo que trinta e oito anos de cálculos exaustivos estavam agora fora de seu controle, Tycho Brahe implorou repetidas vezes: “Que eu não pareça ter vivido em vão”.

Johannes Kepler era agora um matemático imperial. Secretamente, ele reteve para seu próprio uso as observações de Tycho sobre Marte. A monumental *Astronomia nova* foi lançada em 1609. Seu prefácio, do leal amanuense Tengnagel de Tycho, ainda defende o sistema Tychoniano. Na verdade, Kepler a varreu. O futuro estava com Copérnico, Kepler e Galileu. No entanto, grande parte do seu trabalho, nomeadamente nas *Efemérides*, continuou a basear-se no catálogo de estrelas de Tycho.

Tanto o Mestre quanto o “discípulo” mereciam o epitáfio que Kepler compôs para si mesmo: “Eu medi os céus”.

Este drama, encenado em Praga e perto dela, exerceu Max Brod. Seu *Tycho Brahes Weg Zu Gott (O Caminho para Deus de Tycho Brahe)*, de 1916, é uma ficção prolixa, mas comovente. “Radiado X”, fornece um documento diferente de qualquer outro. A sabedoria oficial diz que o romance de Brod fala de seu relacionamento com Franz Werfel. Isto é, creio eu, ignorar o óbvio.

A amizade de Brod com Kafka começou em 1903. Em sua autobiografia de 1960, que sem dúvida precisa ser tratada com cuidado, Brod testemunha o “contato diário” praticamente até o momento da morte de Kafka em junho de 1924. “Os contrastes entre nós eram fortes. . De força correspondente foi a colisão de ambas as almas.” Infatigavelmente, Brod e Kafka leram filosofia (Platão) e literatura (Flaubert) juntos. Acima de tudo, eles leem uns aos outros, ocasionalmente em público. É a Kafka que Brod dedica seu *Tycho Brahe*.

Seu último romance, *Mira*, voltará a um tema obsessivo: o do duplo vitorioso, do compartilhador secreto que destrói seu gêmeo. A generosidade ambivalente nas memórias de Brod é transparente: “Onde Kafka aparece, ele domina, tanto pelas suas vantagens como pelas suas fraquezas”.

Excepcionalmente, ele é um ser que “não pode cometer injustiça, nem mesmo contra objetos”.

Mas no plano intelectual e literário, a sua intimidade é de iguais, de benefício mútuo: “Ensinámo-nos uns aos outros”.

A intencionalidade profunda e a formulação exata das instruções do moribundo Kafka a Brod permanecem controversas. A névoa da lenda é densa. Nunca saberemos sem dúvida. Parece, no entanto, estabelecido que Brod teria tido a liberdade, se não fosse totalmente autorizado e ordenado, de destruir os romances e contos incompletos e não publicados de Kafka. Destes, apenas alguns fragmentos apareceram durante a vida de Kafka. Temos Kafka – pare por um momento para imaginar nossos tempos e modernidade sem ele! – por causa do trabalho incansável de Brod para colocar em ordem, para editar, para encontrar editores para as obras e diários de Kafka. Algum outro ato de resgate póstumo foi tão significativo? É, ao mesmo tempo, um ato de suprema moralidade e autodestruição. Max Brod *devia* saber o que o impacto de Kafka causaria em seu próprio trabalho. Uma anedota cruel sobreviveu: Brod em lágrimas, numa noite chuvosa, na rua dos ourives e alquimistas sob o castelo de Praga. Ele conhece um conhecido livreiro: “Por que você está chorando, Max?” “Acabo de receber a notícia da morte de Franz Kafka.” “Ah, sinto muito. Conheço sua estima pelo jovem.” “Você não entende. Ele me manda queimar seus manuscritos.” “Então você está obrigado pela honra a fazê-lo.” “Você não entende. Franz foi um dos maiores escritores da língua alemã.” Um momento de silêncio: “Max, eu tenho a solução. Por que você não queima seus próprios livros?”

Quando Robert Bridges, grande laureado, viu os poemas excêntricos de Gerard Manley Hopkins através da imprensa, sentiu que estava realizando um ato de benevolência inconseqüente. O caso Brod-Kafka é esmagadoramente diferente. Antes de sua própria morte, Brod se viu transformado em um complemento respeitável e pouco lido de Kafka. No entanto, até ao fim, ele trabalhou para garantir a glória mundial e o legado imponente de Kafka. “A letra K pertence a mim”, disse Kafka com um humor um tanto sombrio. No contexto de Praga, pertencia também a Kepler. Ou deveríamos ouvir a consonância vibrante em Brahe e em Brod?



À medida que me aproximo do centro de gravidade do meu argumento, a minha sensação de inadequação é entorpecente. A estatura dos protagonistas é inferior à capacidade intelectual e

recursos psicológicos. A bibliografia já é difícil de levantar; no entanto, permanecem indisponíveis provas vitais e possivelmente decisivas. Hoje, estamos demasiado perto e demasiado longe dos acontecimentos e do seu ambiente desesperadamente complicado. Não adianta fingir desapego. Os elementos políticos históricos da relação Edmund Husserl-Martin Heidegger são inevitáveis. Os documentos, até onde os temos, não são menos repulsivos e trágicos. Cada palavra, ousemos dizer, cada sílaba dos textos relevantes – o *Rektoratsrede de Heidegger*, por exemplo – foi interpretada e superinterpretada até o ponto da saturação. Em sua *Fenomenologia e Desconstrução*, Robert Cumming dedica quatro volumes idiossincráticos e minuciosamente investigativos à exegese.

Mas não é apenas o volume e a natureza polêmica dos comentários, dos comentários sobre comentários – já existe um grande corpus terciário – que se interpõe: é a função seminal destes comentários e controvérsias na gênese da filosofia contemporânea. De Jaspers e Sartre a Levinas, Habermas e Derrida, o existencialismo, a fenomenologia (cf. Merleau-Ponty ou Granel), o pós-estruturalismo e a desconstrução podem ser lidos como marginais, embora formidáveis por si só, ao encontro Husserl-Heidegger. Onde mais na história da filosofia ocidental – o que queremos dizer aqui com “história”, desafia Heidegger? Isto, face à insistência antibiográfica e antipsicológica tanto de Husserl como de Heidegger na matriz objectiva, de certa forma anónima, do seu trabalho.

Mesmo o olhar mais superficial e introdutório (que Heidegger consideraria ignóbil) irá errar. No entanto, o bom senso não deve ser totalmente intimidado, como acontece no jargão opaco e na falta de fôlego quase litúrgica de grande parte da hermenêutica gaulesa.

Desvendar o desenvolvimento de Heidegger tornou-se uma indústria caseira. As transcrições de palestras e seminários dos semestres cruciais de 1919 a 1927 só se tornaram acessíveis gradualmente. Tal como está, a publicação ainda não é exaustiva. Os relatos subsequentes do próprio Heidegger sobre os caminhos que levaram a *Sein und Zeit*, aquelas trilhas florestais que levaram à “clareira”, precisam ser lidos com a maior cautela. Mesmo o que parece mais claro pode ser considerado provisório. Sabemos agora do peso formativo da imersão do jovem Heidegger na teologia escolástica e no tomismo. Muito sobre sua virada para Lutero e São Paulo como o subtexto radical de Lutero permanece

esboçado. A mudança de direção, o abandono dos estudos teológicos pelos estudos filosóficos e a adoção do protestantismo foram importantes, mas de alguma forma mascarados. A escolástica anterior deixou um componente e estilo “metateológico” difundido em toda a ontologia de Heidegger. Os clássicos teológicos, Santo Agostinho sobre o tempo, Kierkegaard sobre “temor e tremor”, gerariam movimentos fundamentais no ensino de Heidegger. Eles estão entrelaçados no que Heidegger escolheu identificar como a fonte do seu foco filosófico ao longo da vida: o tratado de Brentano sobre os vários significados do “ser”, do existencial. Se Brentano o levou a uma reavaliação absolutamente decisiva de Aristóteles, o mesmo aconteceu com a primazia aristotélica na escolástica.

O que mesmo o exame mais detalhado, palavra por palavra, do primeiro Heidegger por leitores como T. Kiesel, Jean Beaufret e Cumming não *resolve* é o ponto crucial: é o nascimento e a implantação da linguagem de Martin Heidegger. Quase desde o início, e é esse “quase” que exige uma determinação precisa, o idioma de Heidegger, a sua sintaxe, os seus neologismos, as suas “traduções” do grego, a repetitividade das marés da sua retórica – e é uma retórica – dão um salto em frente. um. Pode haver afinidades com o expressionismo alemão e com as vozes apocalípticas da década imediatamente seguinte ao colapso de 1918. Compare-se a primeira versão do comentário de Karl Barth à Carta aos Romanos. Spengler pode pairar na margem (Heidegger dá palestras sobre Spengler em abril de 1920). Mas esse possível parentesco fica aquém dos fatos. A “enormidade” da *Sprachschöpfung* de Heidegger, da sua “criação de linguagem”, enormidade em originalidade e dimensão também, possivelmente, como em monstruosidade, tem apenas um precedente (do qual Heidegger estava profundamente consciente): o de Martinho Lutero. Um dia, talvez, possamos compreender que mudanças tectônicas de consciência, que crises no significado do significado tornaram possíveis, necessitaram aproximadamente no mesmo período de *Sein und Zeit*, *Finnegans Wake* e exercícios de Gertrude Stein.

Heidegger veio para Freiburg no inverno de 1919 como assistente do professor Edmund Husserl, trinta anos mais velho. Eles se conheceram no final de 1917. Já então, Husserl ficou profundamente impressionado. O que Heidegger trouxe consigo foram, suponho, os elementos de seu idioma. Que testemunho há dos seus seminários e palestras sobre as *Meditações de Descartes*, sobre Agostinho e o Neoplatonismo, sobre o *De anima de Aristóteles*,

refere-se ao efeito mesmérico, às vezes “hipnótico”, do discurso falado de Heidegger. Ele também pode ter internalizado, mesmo nesta data inicial, convicções rebeldes relativas à revisão completa das universidades alemãs e à instauração de um novo pacto entre a nação e o *Geist*. Ele estava dando palestras sobre a natureza da universidade e do estudo acadêmico no semestre de verão de 1919.

Ao mesmo tempo, a sua oposição à ortodoxia neokantiana predominante na filosofia alemã, juntamente com a sua devoção à fenomenologia de Husserl, pareciam enfáticas. Ao longo do início da década de 1920, Heidegger dá palestras sobre introduções à fenomenologia, à fenomenologia da religião, às leituras fenomenológicas da *Ética a Nicômaco de Aristóteles*.

Repetidamente, o jovem assistente explica os escritos do Mestre sobre ideias e suas investigações lógicas. Heidegger ainda está dirigindo exercícios de estudo da *Logische Untersuchungen* de Husserl durante o inverno de 1924-1925.

O Mestre, que havia perdido um filho na Primeira Guerra Mundial, tinha todos os motivos para acreditar que havia encontrado em seu brilhante discípulo um herdeiro espiritual e futuro campeão. Embora fosse um homem de reticência estóica, na verdade proibitiva, comprometido como Heidegger não estava com as tradições orgulhosas e os modos magistrais do academicismo germânico, Husserl não escondeu o seu contentamento. Ele já sentia que seu próprio trabalho, por mais incansável e obsessivo que fosse, não seria suficiente. As facetas essenciais da sua fenomenologia, da sua ambição de fazer da filosofia uma ciência exacta, ainda não se tinham concretizado. A confiança de Husserl beirava o absoluto. Quaisquer que fossem as dificuldades, seu método fenomenológico estabeleceria uma base incontestável para a percepção e compreensão do mundo pelo homem. Isso dissiparia a névoa dos pressupostos teológico-metafísicos dos quais nem mesmo Kant escapou. Eliminaria esse “psicologismo”, a assimilação de actos mentais e cognitivos a estados opacos de consciência que, no credo de Husserl, paralisaram a filosofia. Incompletas também foram suas meditações extenuantes sobre o problema das relações interpessoais. Quem melhor do que Heidegger para continuar a tocha?

É virtualmente impossível resumir a dissidência de Heidegger em relação a Husserl. Os ideais científicos e metamatemáticos eram estranhos para ele (“a ciência não *pensa*”). A verdade não era uma categoria lógica, mas um mistério em movimento de revelação dentro da ocultação (*aletheia*). Apesar de sua pretensão de atos de percepção neutros e incondicionados, a fenomenologia de Husserl caiu

presa de convenções metafísicas desgastadas e da possibilidade de regressão infinita. Não aborda a única questão que Heidegger considera digna de ser colocada: “o que é o Ser” (*Sein/ Seyn*)? Não mostra qualquer consciência daquele “esquecimento do Ser” que minou o pensamento ocidental após a breve aurora pré-socrática e que condenou até mesmo Nietzsche à metafísica.

Husserl não tinha nenhuma visão do destino histórico e da missão do homem (*Geschick*) que se liga indissolúvelmente à distinção (a *diferença de Derrida*) entre a existência, o existente e o Ser. Ele está cego para o pivô ontológico do “nada” (*das Nicht e néant de Sartre*).

Regozijando-se com a aparente intimidade de Heidegger, Husserl pode não ter tido a menor ideia dessas rejeições. Ele não poderia ter adivinhado o escárnio grosseiro de si mesmo e de suas obras que, já em 1923, sujava as cartas privadas de Heidegger a Karl Jaspers. Uma atenção especial a algumas palestras de Heidegger depois de 1919 poderia ter alertado o Mestre. Ele observou, com um toque de tristeza, o encanto carismático que emanava da pessoa de Heidegger. Husserl percebeu que seus próprios alunos estavam desaparecendo para assistir às aulas de seu assistente. Ele pode ter percebido o boato, espalhado pelos departamentos de filosofia alemães, de que um certo Martin Heidegger, ainda não publicado, estava se tornando “o rei secreto do pensamento” (fórmula de Hannah Arendt). Talvez uma fotografia conte tudo: Mestre e discípulo num passeio pelo campo em 1921. Com o seu chapéu de abas largas e a sua bengala, Husserl é representativo do idoso *Herr Ordinarius*, cuja origem judaica é quase inconfundível. Com os braços firmemente cruzados e o traje de um montanhista da Floresta Negra, o jovem *assistente* parece absorto em algum monólogo de comando. Heidegger não olha para Husserl, que se inclina ligeiramente para ele.

Exteriormente, a relação parecia florescente. O apoio incondicional de Husserl leva à primeira nomeação de Heidegger como professor em Marburg, em 1923. Um posto avançado estelar para a fenomenologia, pensou Husserl. O que há de *Sein und Zeit* está pronto em abril de 1926. Husserl colhe e publica o poderoso torso em seu *Jahrbuch für Philosophie* de 1927. É dedicado a ele “em veneração e amizade”. Diante da oposição, Husserl cumpre seu desejo ardente: ao se aposentar em 1928, Heidegger o substituirá em Freiburg. Parece ser o auge de sua colaboração. O discípulo deve tudo ao Mestre, menos o seu gênio. Então as sombras se acumulam: Heidegger critica com aspereza o rascunho do artigo de Husserl sobre fenomenologia para

a *Britânica*. Husserl empreende agora uma leitura atenta do leviatã. Ele ainda não pode acreditar que esteja “escrito contra Husserl”, como Heidegger confia a Jaspers. Mas à medida que seguimos as margens e as anotações de Husserl, o choque cada vez mais profundo é evidente. A princípio, Husserl espera um mal-entendido. Logo, porém, ele percebe que Heidegger negou ou ignorou sistematicamente conceitos-chave como o ego transcendental e a fenomenologia como uma *Wissenschaft rigorosa*. Inevitavelmente, confiança e intimidade são legais.

De origem judaica, casado com uma judia, o professor emérito Husserl é interdito em 1933, embora ainda possa dar palestras no exterior. Devemos a este facto a sua obra-prima fragmentária sobre a crise da mente europeia, apresentada pela primeira vez em Praga. No circo brutal da tomada do poder nazista, Heidegger, cujas simpatias pelo movimento antecederam o seu triunfo, assume a Reitoria da Universidade. Os alunos aclamam seu líder, com tochas e tudo. Atuar como o *Führer do Führer*, como Platão se esforçara para fazer na Sicília, era o sonho expresso de Heidegger. Embora a diferença seja, seguramente, a da estatura de Heidegger, o cenário é precisamente o do epílogo de Busoni. O novo *Magnificus*, insígnia do partido em sua lapela rústica, domina seu prostrado e desprezado Mestre e benfeitor. Sem dúvida, o notório *Rektoratsrede* é um palimpsesto, um texto múltiplo cujo estilo esópico articula, em níveis intrincados, um programa pseudo-platónico e exaltado para o ensino superior. Tem sua força fascinante. Mas, *acompanhando* os malabarismos dos exegetas derridianos, o compromisso de Heidegger com o novo regime, com o serviço inabalável devido ao *Volk* e ao ditador, é estridente. O desdém de Heidegger pelas doutrinas racistas e eugénicas fez dele o que as autoridades rapidamente rotularam de “um nazi privado”, inútil para o governo. A conduta do novo Reitor para com colegas não-arianos ou cétricos ideológicos foi feia, mas de forma esporádica e mesquinha. Havia muitas coisas que ele simplesmente optou por não aceitar.

Husserl suportou um isolamento macabro. A fofoca teimosa diz que Heidegger negou-lhe acesso à Biblioteca da Universidade. Não há boas evidências para isso. O que é certo é que Heidegger *nada* fez para aliviar a condição do seu Mestre. Se a dedicatória de *Sein und Zeit* for suprimida, é porque, como Heidegger protestou mais tarde, o livro não poderia ter sido republicado de outra forma. O reconhecimento a Husserl na nota de rodapé da página 38 nunca foi cancelado. No momento da morte de Edmund Husserl em abril

Em 1938, Heidegger se viu “doente, de cama”. De forma nauseante, no seu protocolo de desnazificação de 1945, Heidegger expressa pesar por não ter enviado à viúva qualquer carta de condolências.

A decepção de Husserl com o fim de sua *Seelenfreundschaft* (amizade da alma) com seu discípulo amado, com a traição de Heidegger, filosófica e pessoal, foi profunda. Já em 1928, ele sondava o abismo: “Não faço nenhuma declaração quanto à sua personalidade – tornou-se totalmente incompreensível para mim. Durante quase uma década, ele foi o meu amigo mais próximo: a incompreensão exclui a amizade – esta inversão na minha avaliação intelectual e na minha relação com a sua pessoa foi um dos golpes de destino mais pesados da minha vida.” A traição de Heidegger “atacou as raízes mais profundas do meu ser”. É uma das histórias mais tristes da história da mente. A apologética pós-modernista torna tudo mais triste.



Professores helenísticos recebiam mulheres em suas palestras e simpósios. Fiel à sua origem judaica, o Cristianismo os proibiu. No entanto, o tema do Mestre idoso e da jovem discípula persiste. A ressaca erótica nunca está longe. Molière satiriza os projetos pedagógicos de Arnolphe em *L'École des femmes*. Agnes foi criada em “ignorância honesta e casta”. Ela será a dócil noviça na casa de bonecas Ibsenite. Ele busca cera maleável para suas mãos paternalistas. O currículo dá previsivelmente errado. Acordada pelo cortejo do galante Horace, Agnes mostra-se muito astuta. Arnolphe, consciente do seu próprio “espírito doente”, é condenado ao ridículo. Como tantas vezes em Molière, um fio de sadismo corre logo abaixo do riso.

A visão do reverendo Edward Casaubon está falhando: “Quero um leitor para as minhas noites”. (O vibrato lírico em *Middlemarch* é frequentemente esquecido.) Casaubon pode de fato ser um “leitor ávido seco perto dos cinquenta”, pungentemente consciente de sua morte em vida. Mas Dorothea – “ela gosta de desistir”, diz Celia sobre sua irmã – está fascinada pelo aprendizado e pela soberania pedagógica de Casaubon. Ele é para ela um “Agostinho moderno”. Casar com ele seria como “casar com Pascal”. O Mestre começa a ensinar-lhe grego antigo “como um professor de meninos, ou melhor, como um amante, para quem a ignorância elementar e as dificuldades de uma amante têm uma aptidão comovente”. O

“visões orientadoras” do passado revelado podem estar em eclipse, mas agora existe “a lâmpada do conhecimento”.

O capítulo vinte do Livro II está entre os mais penetrantes da ficção. A lua de mel em Roma alerta Dorothea sobre a “estranheza onírica de sua vida nupcial”. Pintura e escultura, mostrando “almas em sua jovem nudez”, educam a sensibilidade faminta de Dorothea. Ela vê agora a “quebrabilidade” de sua relação sexual. O ressecado “herói da erudição” é pródigo em comentários eruditos. Isso lhe dá “um arrepio mental”. Dorothea abdica: “Escreverei sob o seu ditado, ou copiarei e extrairei o que você me diz: não posso servir para outra coisa”. Quando o casal chega em casa, Celia, numa imagem que zomba da arrogância cronológica do psicanalista, percebe que emana de Casaubon “uma espécie de umidade que poderia no devido tempo saturar um corpo vizinho”. No entanto, o Livro IV termina com uma nota de humanidade incomparável. Dorothea sabe que sua rebelião interior, por mais contida que fosse, “escapou por pouco de ferir uma criatura aleijada”. A claudicação representa a castração muito antes de Freud. A aura é miltônica: como Sansão sem olhos, Casaubon trabalhou “como em uma esteira infrutífera”. Dorothea colocou “a mão na do marido, enquanto caminhavam juntos pelo amplo corredor”.

George Eliot nos diz que o Paraíso pode ser perdido com compaixão.

Por duas vezes na história da filosofia e da literatura, a relação do Mestre com uma jovem toca um acorde importante.

Pedro, o Venerável, testemunha que a fama de Heloísa pelo aprendizado e pela perspicácia intelectual precede seus estudos com Abelardo. Abelardo a qualifica como *per abundam litarum suprema*. Mas a sua pedagogia, mesmo quando se transforma em paixão, pode ser dura. A *Historia calamitatum* é inequívoca: alude ao castigo corporal, cuja sexualidade deve ter sido óbvia.

Lou Andreas-Salomé traveste esse tema na célebre fotografia que a mostra segurando um chicote sobre Nietzsche e Rée, atrelado à sua carroça.

Heloísa: “Cumpri cegamente todos os seus mandamentos.” Com Ovídio como “intertexto”, o desejo se transformou em amor. Cada lição do *trivium* do aprendizado escolar tem seu toque de êxtase. Abelardo está na casa dos quarenta, seu discípulo tem dezoito anos na época do casamento clandestino. A sua união é excepcional não só na sua paixão, mas também no nível intelectual, nas ambições teológico-filosóficas dos seus parceiros. Entre os raros Padres da Igreja que orientaram alunas e acólitas estava São Jerônimo. Suas epístolas a Marcela inspirarão tanto Abelardo quanto Heloísa.

Após a catástrofe, foi Heloísa quem se mostrou mais forte e mais firme que seu amado Mestre. Embora suas vidas estejam agora dilaceradas, ela o obriga a retomar a direção do espírito dela, da comunidade de freiras que ela instituiu. Por conseguinte, as cartas, até onde podemos atestar a sua autenticidade, constituem um intercâmbio sem paralelo: nelas, análises e argumentos ético-doutrinários têm pressionado sobre elas a dor do amor condenado. Surpreendentemente, é Pope, entre os inúmeros escritores e artistas que abordaram a história, quem vê mais profundamente. Não menos que em *Middlemarch*, há em “Eloisa to Abelard” (1717) ecos miltônicos.

Apesar dos votos, Eloisa “ainda não se esqueceu de apedrejar”. Ela relembra o eros do discipulado: “De lábios como aqueles, que preceito não conseguiu se mover?” A perda intelectual e a do coração estão unidas: “Ideias há muito amadas, adoradas, adeus!”

Heidegger estava imerso, como vimos, na teologia e na lógica medievais. Considero implausível que o precedente de Abelardo e Heloísa não estivesse presente para ele quando iniciou sua ligação com sua jovem estudante Hannah Arendt em 1925. Em alguns momentos, a correspondência, que com uma interrupção sombria se estenderá até 1975, pode ser colocado ao lado de seu antecedente. “O fato de você ter se tornado meu aluno e eu seu professor é apenas a circunstância do que aconteceu conosco.” 27 de fevereiro de 1925, Heidegger para Hannah: “Fui atingido pelo demoníaco”. Juntos, eles viveram uma noite de “transfiguração” (*Verklärung*). A dissertação de Arendt sobre o conceito de amor em Santo Agostinho é ao mesmo tempo um comentário sobre a exposição de Heidegger do *De gratia et libero arbitrio* e da autobiografia secreta de Agostinho. O Professor sentiu-se tão ameaçado social e academicamente quanto Abelardo. A clandestinidade era imperativa. Uma lâmpada na janela, se um encontro fosse possível; um hotel sombrio na linha férrea, permitindo que Heidegger chegasse e saísse estritamente por conta própria. “Sua ninfa provocadora da floresta”, respira o Mestre. Uma missiva resplandecente segue sobre a necessidade de energia alegre em vez de gravidade pedante (*Ernst*) na alma de um jovem estudioso. Ao longo do extático outono de 1925, Heidegger orienta os estudos de Arendt, notadamente da teologia e da escatologia paulinas. Que tutoriais devem ter sido esses! “Você trabalhou assiduamente para Bultmann?” (Colega e interlocutor de Heidegger em Marburg). Ela deve ler e reler Kant em preparação para o seminário de Heidegger. O Mestre exulta com a “dienende Freude” do discípulo. A frase

é difícil de traduzir: significa uma “alegria de servir”, uma alegria em servir. Precisamente o de Heloísa.

Arendt parece ter rompido relações sexuais em janeiro de 1926. Ela deixará Marburg e se tornará aluna de doutorado de Jaspers para evitar escândalos. A carta de renúncia de Heidegger, datada de 10 de janeiro de 1926, é amarga: com a partida dela, seus alunos ficam muito tristes e “os dias frios e solitários voltarão”. “Eu te amo como no primeiro dia”, escreve Heidegger em abril de 1928: “O caminho que você me mostrou é mais longo e mais árduo do que eu pensava. Requer uma vida inteira.” O Mestre cita Elizabeth Barrett Browning: “e se Deus quiser, apenas te amarei melhor após a morte”.

Hannah Arendt procurou o desgraçado Heidegger depois da guerra. Ela se tornou sua agente incansável no mundo anglo-americano, a empresária de suas traduções e de seu renome disputado. Até certo ponto, ela sabia da falsidade dele, da fria vanglória que o inibia de reconhecer seus próprios escritos e seu status internacional. Não importa: o impacto avassalador dos ensinamentos de Heidegger, a sua capacidade de “ler como nenhum outro homem alguma vez o fez”, mantiveram-se firmes. Durante 1950, Heidegger escreveu poesia para seu amado servo. Abelardo é um poeta excelente; Heidegger, um hesitante imitador de Rilke:

Seu - brilhou de dor

Proximidade – grande gemido,
reconciliação da maneira mais íntima

"Sim!"

fica lá.

E à noite, como um grito
profundamente protegido
de felicidade acalmada,
traz-me o brilho dos sóis
inextinguíveis do santuário
mais distante dela, a
mesma coisa - - o fogo aceso na medida
- alienado na mesma coisa,
enorme em sua aparência .

Permanece aqui o seu
“Sim” nascido
da proximidade luminosa, da
reconciliação íntima.

Isso me traz um
grito profundamente
guardado de prazer satisfeito.
Traz para mim à noite o
brilho dos sóis inextinguíveis do
santuário distante.
Em que o mesmo fogo se torna
estranho na sua mesmice, enorme
na sua aparência habitual.

A pulsação da lembrança do ato sexual bate forte. O vocabulário, aliás, é o da ontologia heideggeriana, da sua intimidade com Sófocles (“im Geheuren ungeheuer”) e Hölderlin. Heidegger se orgulha desta congruência:

Quando o pensamento ilumina o amor,
Huld atribuiu luz a ele.

Quando o pensamento se ilumina com
amor, a devoção e a graça aumentam a luz.

Chamado de “Master of Masters”, Abelard atraiu estudantes de toda a Europa. Seus discípulos incluíam figuras eminentes como João de Salisbury. A tradição atribui-lhe “mais de cinco mil discípulos, dos quais cinquenta tornaram-se bispos, cardeais e abades; três deles tornaram-se Papas.”

Os ensinamentos de Heidegger inspiraram não apenas Hannah Arendt, mas também Karl Löwith e Herbert Marcuse. Através de Levinas, Beaufret, dos existencialistas e dos desconstrucionistas, ele veio a dominar a filosofia do pós-guerra na Europa Ocidental. Logo, sua influência se estendeu aos Estados Unidos. É global. Existem centros de estudos heideggerianos na China e no Japão. A literatura secundária desafia qualquer pesquisa. O carisma ambíguo do Mestre é tão potente

como a própria obra, tantas vezes mal interpretada ou impenetrável. A tentativa de equilíbrio de Derrida é memorável: “admiração, respeito, gratidão e, ao mesmo tempo, profunda alergia e ironia; por isso ele está presente o tempo todo. Uma testemunha permanente, ele me acompanha o tempo todo, como um fantasma. Ele é para mim uma espécie de vigia, um corpo de pensamento que zela por mim o tempo todo - um zelador que zela por mim o tempo todo, um corpo de pensamento pelo qual me sinto sendo vigiado. Ele é um modelo – contra o qual, naturalmente, também me rebelo, me faço perguntas, ironizo.” Um legado do magistério está subjacente às observações de Derrida. Como, de facto, “eles ordenam estes assuntos em França”?

4

MESTRES DO PENSAMENTO



A PRÓPRIA FRASE “Maîtres à penser” nos confina ao que Henry James chamou de “a gaiola dourada do intraduzível”. Não por qualquer dificuldade semântica. Mas em virtude do ridículo. Na língua inglesa, “Mestre do Pensamento” soa pomposo e vazio. Isso atinge o que é para os ouvidos anglo-americanos uma nota característica de pretensão gaulesa e bombástica oficiosa.

Até o “pensador” é suspeito. Henry James é pertinente: só ele, nas letras anglo-americanas, ostentava o título. Concedido inicialmente com ironia, com malícia em relação aos ares patrícios e aos ditames legislativos de James, “Mestre” tornou-se um apelido de estima mais ou menos sincera. Parecia combinar com o homem como nenhum outro.

Em alemão, *Meister* tem o seu lugar, sancionado por artistas, sábios, acadêmicos tão diversos como Fausto, Goethe, Wagner e Hermann Hesse. “Não despreze o Mestre Alemão”, alardeia Hans Sachs na apoteose de Wagner; o contraste com o uso de “Masters” por Bottom para sua equipe em *Sonho de uma noite de verão* diz tudo. *Meister* tem origem nas guildas e universidades medievais. Hoje, quase desapareceu e a rubrica “Mestre do pensamento”, *Denkmeister*, nunca se consolidou. O *maestro* italiano emerge, instável, vulnerável à ironia, exceto na esfera da composição e performance musical. *Pensiero* carrega uma densidade mais que abstrata; tem uma ressonância cênica e raramente se liga a “Master”.

Por outro lado, na sorte da filosofia, da literatura, da ciência e da política francesas, a designação e a imagem são de suma importância. Desde a antiguidade tardia até hoje (embora o brilho esteja diminuindo), a denominação *Maître* é onipresente.

Persiste em toda a profissão jurídica.

Recebo comunicações orais e cartas intitulado, ainda que imerecidamente, “Cher Maître” e respondo na mesma moeda. A multiplicidade do termo estendeu-se às relações entre “doutores da fé” e suas acólitas: François de Sales e Jeanne de Chantal, Jean-Jacques Olier e Agnès de Langeac, Bossuet e Mme Cornuau, Fénelon e Mme Guyon, a quietista. Estes seguem o *magistério* exaltado que vimos em Heloísa e Abelardo. Nós o encontraremos novamente no discipulado de Alain por Simone Weil. Nenhuma outra tradição ocidental celebra “Mestres do pensamento, Mestres pensantes” de forma comparável. Porquê a sua prepotência em França? (Eu uso esse floreio orotund deliberadamente.)

Qualquer resposta persuasiva equivaleria a pouco menos que uma anatomia do gênio francês; de uma latinidade, clássica e cristã, que inerva a língua francesa e o tecido da sensibilidade. Do *império* romano na Gália em diante, esta latinidade implica uma aquiescência generalizada no magistério. Tão definidor dos tribunais quanto das reivindicações (ineficazes) da Academia Francesa de autoridade normativa sobre o vocabulário e a gramática. A auréola romana é tão resplandecente na *glória* do *Antigo Regime* como na aventura napoleônica. Surpreendentemente, os adversários do absolutismo real ou imperial, como os jacobinos, estão igualmente imersos na linguagem e no simbolismo da antiguidade romana. Eles são Brutus para César. Num grau incomum na Europa, a *civilitas* francesa preserva o seu compromisso com a retórica, com a eloquência forense, com o cultivo da oratória muito depois do advento do racionalismo e da ciência pós-renascentista. Alain identifica uma “ivresse du discours”, uma embriaguez com a palavra falada, na Atenas socrática. Esse êxtase permeia a vida francesa. É iniciado no ensino secundário, orquestrado na política (há um estilo *gloriosus* distinto nos textos militares franceses). A retórica sobrevive ao eclipse do alexandrino e do dístico lapidar na poesia francesa. Cada um à sua maneira, Louis Aragon e René Char são retóricos. Enraizado na auto-representação francesa está uma tendência para o monumental, para o hierárquico, para o prescritivo que legitima a figura e a função do *Maître*. Por isso

a violência e o extremismo da revolta desconstrutiva pós-modernista, nomeadamente na sua ala feminista.

Em dezembro de 1944, Pierre Boutang, filósofo, poeta, panfletário, *condottiere* da direita monarquista, dirige-se ao seu mestre, Charles Maurras, então encarcerado por colaboração com Vichy. Ele faz isso magnificamente:

Meu querido mestre, meu mestre, nunca esta bela palavra foi mais completamente verdadeira do que na relação que tenho com você. A lealdade e a gratidão que tenho por você não são coisas mortais, assim como as ideias e a luz que estão em sua origem. Até breve, porém, e sempre.

Meu querido mestre, meu mestre, nunca a linda palavra foi mais completamente verdadeira do que na relação que tenho com você... a fidelidade e a gratidão que tenho para com você não são uma coisa mortal, não mais do que as ideias e a iluminação em sua fonte. Até que eu te veja em breve e, mesmo assim, para sempre.

O capítulo que quero considerar é o posterior a 1870. Os antecedentes são os dos *philosophes do século XVIII*, do prestígio de Voltaire, Diderot e da *Encyclopédia*. É generalizada a convicção de que a Revolução Francesa surgiu de movimentos no pensamento político e social, de polémicas ideológicas que aliaram o discurso analítico ao potencial da acção política. Esta aliança irá penetrar profundamente nos assuntos russos e no nascimento de uma *intelectualidade*. Paradoxalmente, o regime napoleónico, tão cauteloso com a liberdade intelectual e o debate, consolida o domínio formal do intelecto, as hierarquias do pedagógico. O Império codifica a escolaridade humanística e a formação científica. Estabelece as *grandes écoles*, o *Instituto* com suas diversas academias. Estas constituem um conjunto de poder didático e subordinação não menos influente do que o das escolas monásticas e catedrais da Escolástica. Os uniformes exatos usados pelos académicos refletiam os desejos de Napoleão. São, no entanto, duas circunstâncias históricas que informam as lições dos Mestres no que é conhecido, notoriamente, como *la république des professeurs*.

Humilhada em 1870-71, a França viu-se ávida pela “seriedade”. Não foi o hardware teutónico que prevaleceu, mas a superioridade prussiana em

escolaridade e pensamento sistemáticos, tanto científicos quanto humanísticos. O *Ginásio Alemão*, as universidades após as reformas de Humboldt, os padrões de pesquisa e publicação erudita, alimentaram uma mentalidade que expôs a frivolidade, a casualidade amadora dos costumes intelectuais e acadêmicos do Segundo Império. A preeminência militar foi um resultado lógico de hábitos de rigor analítico encarnados em Hegel (uma submissão análoga a Husserl e Heidegger seduzirá a filosofia francesa depois de 1940 e da ocupação). Alexandre Dumas em 1873: “Não cabe mais ser espirituoso, leve, libertino, zombeteiro, cético e tolo (*folâtre*).” A França deve agora enfrentar “o que é muito sério”. Se não o fizer, perecerá.

Numa imitação consciente dos modelos de Berlim e Göttingen, os ideais franceses de pedagogia são sistematizados pelo discípulo de Hegel, Victor Cousin. A fisiologia experimental de Claude Bernard, a química de Marcelin Berthelot, com as suas aplicações industriais, esforçam-se por rivalizar e superar as realizações teóricas e pragmáticas “do outro lado do Reno”. Os romances de Zola transmitem tanto o choque do desastre quanto os novos métodos sociológicos, “fisiológicos” e a gravidade apropriados também à literatura. As duas vozes dominantes, os Mestres do Renascimento, serão Ernest Renan e Hippolyte Taine. Educado em linguística comparada e exegese bíblica, como estas floresceram na Alemanha, opondo-se amargamente às incursões do irracional, nomeadamente católico romano, nas práticas francesas, Ernest Renan faz do “sejamos sérios” o símbolo do ensino secundário e superior. Ele próprio um exegeta e historiador da religião, Renan percebe com agudeza o futuro decisivo das ciências puras e aplicadas. Como mostra sua variação alegórica de *A Tempestade*, Renan se via como Próspero educando a nação.

O estilo de Hippolyte Taine era o do metodologista e crítico social. A influência da sua abordagem essencialmente materialista no ensino escolar, no estudo sistemático de documentos históricos e económicos, foi profunda. Sua própria pesquisa começou com a Roma republicana.

A segunda fonte da *maîtrise à penser* francesa foi o Caso Dreyfus. É este drama fratricida que dá ao substantivo “um intelectual” e ao seu auxiliar, *un clerc* – um clérigo entre os leigos – o seu significado e difusão modernos. Os professores, mandarins, publicitários, políticos de ambos os campos derramam uma maré periódica que vai desde o conservadorismo patriótico da *Revue des deux mondes* até ao conservadorismo pró-Dreyfus de Charles Péguy.

Cahiers de la quinzaine e a *Revue blanche* do jovem Proust. Os dois lados apresentam os seus porta-vozes magistrais: Jean Jaurès e os seus acólitos da École Normale, Zola, Léon Blum, Charles Maurras. Motins ocorrem na Sorbonne e em todo o Quartier Latin. Todas as instituições intelectuais, desde a Académie e o Collège de France até aos liceus e seminários provinciais, estão divididas. A herança daqueles anos febris ainda é venenosa no dogma de Vichy e na fúria da “limpeza” do pós-guerra; “Esta é a vingança de Dreyfus”, grita Maurras quando condenado por um tribunal de desnazificação. A França está dividida entre o racismo e o humanismo universalista, a paixão nacionalista e o liberalismo, a fé e a dúvida voltairiana. As polémicas remontam a Platão e Montesquieu. A École Normale na Rue d'Ulm torna-se o centro nevrálgico de ideologias divisivas das quais Raymond Aron, Sartre e Louis Althusser serão herdeiros diretos. O guru nas barricadas, por exemplo Foucault, ecoa de perto o alistamento de Dreyfus. A ficção, em Alphonse Daudet, Jules Romains, André Maurois, Louis Gilloux, procura comunicar esse frenesi alimentar do intelecto engajado. Na vida da mente, o Canal da Mancha parecia oceânico.

O apelo de Dumas à seriedade é citado no prefácio de *Le Disciple*, de Paul Bourget, de 1889. A sutileza pálida, o “desenho palpável sobre nós” deste romance, que está no centro do nosso tema, fizeram do livro uma relíquia. Isto significa ignorar não só o seu impacto contemporâneo, mas também o seu legado muitas vezes despercebido. Sem *Le Disciple* não teríamos *Monsieur Teste de Valéry*. Apesar do desdém por Bourget expresso nos seus diários, André Gide recorre a ele para os seus estudos sardónicos de mestria e discipulado no seu *Immoraliste*, em *Les Caves du Vatican*, e de forma mais incisiva em *Les Faux-Monnayeurs*. Acredito que Bourget foi fundamental nas repetidas ficções de Iris Murdoch sobre sábios e discípulos, sobre professores e alunos, como *A Fuga do Encantador*, *O Sino* e, mais obviamente, *O Aluno do Filósofo*.

Adrien Sixte – sendo esse nome o único toque de génio no romance de Bourget – consagra a razão pura tal como este ideal é professado por Kant. Ele modela sua rotina diária no ascetismo recluso de Spinoza. Há quinze anos que evita ir à missa, preferindo o materialismo científico de Darwin. O mentor espiritual de Sixte é Taine, cuja “psicologia fisiológica” orienta seu próprio pensamento: “Toda a fórmula de sua vida foi resumida naquela única palavra: 'pensar'”.

discutiu *Psychologie de Dieu*. Depois disso veio uma *Anatomia da Vontade* baseada nas obras de Darwin e Herbert Spencer. O lema de Sixte é o da notória proposição de Monsieur Taine de que o bem e o mal surgem da estrutura do orgânico e que são, em última análise, uma questão de química.

Robert Greslou se alista como seu fervoroso discípulo. Tutor doméstico de uma família aristocrática, ele se apaixona por sua pupila de dezenove anos, Charlotte. Ela é encontrada envenenada. O fato é suicídio, mas Greslou não busca refutar a acusação de homicídio. Durante o julgamento, a acusação relaciona o “crime atroz” de Greslou directamente aos ensinamentos amorais do seu Mestre. Sixte permanece friamente indiferente ao que considera uma associação absurda e vulgar. Quando a mãe desesperada do discípulo procura Sixte, ela deixa com ele a confissão secreta de Greslou. Isso revela sua inocência. Demonstra também que o destino miserável de Greslou deixou intacto o fervor do seu discipulado. “Escreva-me, meu querido Mestre, guie-me. Fortaleça em mim a doutrina que foi e que ainda é minha.” Continue a me convencer de que mesmo esse horror “se relaciona com as leis do imenso universo..Você é um grande médico, um grande curador de almas”.

Ao ler este documento, Sixte fica profundamente abalado. Trinta anos de trabalho intelectual incansável trouxeram consigo “um princípio de morte”, um veneno “para todos os cantos do mundo”. Pode haver, pergunta Sixte sobre si mesmo, “em virtude de uma espécie de vínculo místico” uma responsabilidade de um Mestre pelos atos de seu discípulo? A reivindicação de imunidade magisterial é da ordem de Pôncio Pilatos? A parábola termina em propaganda. Bourget sugere o possível retorno de Sixte à fé. O materialismo ímpio que derrubou a França será certamente derrotado.



Embora falho, *Le Disciple* impõe uma das questões mais árduas e intratáveis da filosofia moral e da teoria social. Um Mestre é responsável pela conduta de seus discípulos? Em caso afirmativo, até que ponto e de que forma (ética, psicológica, legal)? Se a virtude pode ser ensinada, presumivelmente o vício também pode. Francisco de Assis dá bondade até aos peixes; em *Oliver Twist*, Fagin é um pedagogo exemplar. Com um toque de grandiloquência, Yeats pergunta-se se os versos da sua poesia levaram à perdição “certos homens que os ingleses fuzilaram”.

A questão está no cerne do julgamento de Sócrates, das denúncias patrísticas de Simão Mago nos *Reconhecimentos Clementinos*. Nunca perdeu sua atualidade. Instados pelos seus gurus a optar entre o estruturalismo Lévi-Straussiano e o marxismo do Partido Comunista Francês, um punhado de estudantes cometeu suicídio. De 1977 até hoje, o caso de Antonio Negri permanece sem solução. Professor de filosofia e crítico social igualmente versado em Spinoza e Marx, Negri deu liderança intelectual a uma fração de extrema esquerda. Ele exerceu um feitiço convincente sobre seus discípulos nas brigadas vermelhas e na *Prima Linea*. Nas ferocidades que se seguiram, estes acólitos cometeram actos de terror – embora a culpa exacta seja contestada. O *cattivo Maestro*, o Mestre “mau”, na verdade diabólico, foi acusado de cumplicidade. A responsabilidade dele era homicida. Um quarto de século depois, Negri ainda está na prisão, embora em condições atenuadas. A acusação de incitação ao homicídio persiste.

Muitos fatores estão em jogo. A maestria é um exemplo notável do carismático. Vimos, veremos novamente, que o eros, que a sexualidade declarada ou encoberta pode permear as relações de poder entre Mestre e discípulo. O desejo de agradar ao Mestre, de “captar o seu olhar amoroso”, é tão manifesto no *Banquete* e na Última Ceia como em cada seminário ou tutorial. O coaching inspirado é um intrincado híbrido de amor e ameaça, de imitação e desapego, seja no balé, no futebol ou na papirologia. Como se pode negar que o desejo do discípulo de cumprir os desejos do seu Mestre, de agir à imagem dos ideais do Mestre, pode levar à práxis e à encenação? “Vá em frente”, diz o Mestre e segue-se “o assassinato necessário”. A responsabilidade do ensino, mesmo quando mal interpretado, perdura, insistiu Lukács, até o fim dos tempos. O seu rigor consequencialista surgiu do interminável debate sobre Nietzsche (ele próprio um leitor atento de Bourget).

Em que medida, se é que foi, a exaltação da dureza de Nietzsche, de uma espécie futura mais do que humana, das verdades “além do bem e do mal” foi instrumental na ascensão e prevalência do nazismo? Que legitimidade existe nas pretensões nazistas de discipulado? Será o fanatismo religioso, na maioria das vezes, fruto direto da fidelidade do prosélito, da alegre obediência do mártir ao Imam?

Como argumentou Santo Agostinho, uma teoria da pedagogia relaciona-se com o enigma do livre arbítrio. Deve lutar com a proposição de que os ditames e até mesmo a presciência de Deus não excluem a escolha humana. O discípulo tem liberdade para

descartar, revalorizar, considerar como meramente hipotéticos os preceitos de seu Mestre. Inúmeros platônicos preferiram ler *A República* e a sua eugenia militante como uma utopia por vezes auto-irônica. Fausto de *Pace Marlowe*, nem todos os “maquiavélicos” se comportam como César Bórgia. No final, a responsabilidade recai sobre o espírito individual, por mais influenciado que seja, por mais moldado que seja. Homens e mulheres pensantes não são cães de Pavlov.

Além disso, o que dizer dos erros de interpretação? Dos numerosos casos em que os discípulos, conscientemente ou não, interpretaram falsamente, distorceram os seus Mestres? Será que uma aplicação racista e chauvinista de textos nietzschianos, muitas vezes antologizados fora do contexto, é outra coisa senão uma farsa? Não existe uma verdade vital no repúdio de Marx, de Freud, no repúdio de Wittgenstein àqueles que se declaravam seus adeptos? Serão os Grandes Inquisidores, como Dostoiévski os imaginou, discípulos justificáveis de Jesus? A história ininterrupta do esoterismo, da relutância de um Mestre em revelar seus ensinamentos a qualquer pessoa que não seja um punhado de eleitos, aponta para esse dilema. De Heráclito a Wittgenstein, também na Cabala, na ideologia confucionista ou no Zen, os Mestres têm-se esforçado por antecipar e prevenir a má leitura, o abuso das suas doutrinas. Eles podem ser transformados em acessórios quando um discípulo enlouquecido queima o templo?

Ao que minha resposta é um atrapalhado “Sim e Não”. A invocação possivelmente sardônica de Nietzsche às “bestas louras” não apresenta um projecto para a *Waffen SS*. Mas proporciona-lhe uma aura de expectativa filosófica. O ensinamento de Negri de que a verdadeira fonte da violência pública é a do capitalismo burguês, de que o terror é inevitável durante a luta por uma nova justiça social, não precisa de ordenar o abate de polícias. Mas proporciona a essa eventualidade uma sanção de inevitabilidade teoricamente licenciada. Até Jesus nos diz que veio com uma espada.

O verdadeiro ensino pode ser um empreendimento terrivelmente perigoso. O Mestre vivo toma em suas mãos o que há na maioria de seus alunos, a matéria frágil e incendiária de suas possibilidades. Ele coloca as mãos sobre o que concebemos como a alma e as raízes do ser, uma apreensão da qual a sedução erótica é a versão menor, embora metafórica. Ensinar sem grande apreensão, sem reverência preocupada pelos riscos envolvidos, é uma frivolidade. Fazer isso sem levar em conta o que podem ser consequências individuais e sociais é cegueira. Ensinar muito é despertar dúvidas no aluno, treinar para a dissidência. É educar o discípulo para a partida (“Agora deixe-me”, ordena Zaratustra).

Um Mestre válido deveria, no final, estar sozinho.



A França tinha-se tornado uma *république des Institutionurs*. Fundamental era a noção do *laïque*, de uma vocação cívico-pedagógica tão exigente na esfera secular como tinha sido a da igreja e das suas ordens docentes. Figuras ilustres da filosofia, da literatura, da política são professores de liceu durante períodos mais ou menos prolongados das suas carreiras: Jean Jaurès leciona, Mallarmé é um mestre de inglês ao longo da vida, Henri Bergson leciona em Angers e Clérmont-Ferrand, Simone Weil é sua *instituída* estudantes provincianos alarmados, Jean-Paul Sartre está no liceu de Le Havre. O êxtase pela didática pode produzir absurdos: nas aulas vocacionais, as jovens aprendem a “retórica e a poesia das tarefas domésticas”. Em qualquer dia, metade da França parecia estar organizando exames e *concursos* para a outra.

O programa e o ideal subjacentes eram, no entanto, do tipo mais elevado. Como proclamou Jules Lagneau no seu liceu em Vanves: “criamos em plena luz do dia, sem qualquer motivo oculto, sem qualquer mistério, uma ordem leiga militante comprometida com o dever privado e social”. Explicitamente ou não, o modelo foi o proposto por Fichte: a cultura é um ramo da liberdade, da liberdade moral e política. Este vínculo orgânico depende da escolaridade, sobretudo do ensino secundário. Cada lição plenamente realizada na sala de aula, por mais abstrato ou pragmático que seja seu conteúdo real, é uma lição de liberdade. Em qualquer lição desse tipo, como nos lembra Platão, “a voz do mestre é muito mais decisiva do que qualquer livro”.

Na *república dos professores*, Emile-Auguste Chartier era soberano. Ele assinou “Alain”. A sua presença foi, inquestionavelmente, uma presença marcante na história moral e intelectual europeia. A sua influência permeou a educação francesa e elementos significativos na política francesa desde 1906, ano da reabilitação de Dreyfus, até ao final da década de 1940. A prosa de Alain possui economia e clareza insuperáveis. Sua integridade estoica manteve gerações de alunos e discípulos fascinados. A comparação com Sócrates tornou-se rotina. Alain era “o sábio da cidade”, o *Maître des maîtres*. Além de escritos filosóficos e políticos, além de ensaios sobre artes e poesia, como a elucidação de *La Jeune Parque de Valéry*, Alain publicou reflexões autobiográficas. *L'Histoire de mes pensees* de 1936 é uma jóia. Assim como suas meditações sobre a guerra em *Marte*.

No entanto, o próprio nome de Alain é praticamente desconhecido no mundo anglo-americano. Quase nenhum de seus escritos foi traduzido. Por que isso deveria acontecer? Não tenho uma boa resposta. Não há dúvida de que há um problema de contexto. Os Propos de Alain, cujos memorandos sucintos, mas muitas vezes altamente elaborados, dos quais ele publicou cerca de cinco mil na imprensa diária ou semanal de 1906 a 1936 — há um hiato entre 1914 e 1921 — abordam “universais”; mas fazem-no com referência incisiva ao imediato, à ocasião política, social, ideológica ou artística do dia. As brevidades de Alain pressupõem conhecimento compartilhado. Para qualquer estrangeiro, para os leitores franceses do pós-Segunda Guerra Mundial e para os jovens de hoje, a circunstância informativa desapareceu. Além disso, os textos de Alain ressoavam com sua voz docente. Com o distanciamento, com o desaparecimento do homem, a força vital pode ter se esgotado da página. No entanto, muita sabedoria e sentimento caloroso perduram.

Mais uma vez: porquê o vazio na consciência britânica e americana?

Para Alain, viver é pensar. É registrar a existência como um fluxo ilimitado de pensamento. Essa equação foi fundamental para Descartes e Spinoza, ambos importantes nos ensinamentos de Alain. Mas nenhum dos dois reconheceu plenamente, muito menos comunicou, a “carnalidade” do pensamento, o seu uníssono com o corpo humano e com tudo o que é material no mundo. Alain baseou-se em Marx, mas este “materialismo da consciência” era urgentemente seu. Ninguém, exceto Alain, teria declarado que em Platão, além de qualquer outro, fala “um amor celestial pelas coisas terrenas”. Tal como Sócrates, Alain escrutinava e regozijava-se com o cotidiano, com o artesanato e o métier, com o impulso aparentemente inato para o fazer que relaciona a habilidade do carpinteiro com a de Rembrandt ou Bach. O híbrido de invenção técnica e análise intelectual, na substancialidade corporal e mental da guerra – ele recusou uma comissão e serviu nas fileiras durante 1914–18 – absorveu Alain precisamente como absorveu Sócrates. Mas toda substância é pensamento; a existência humana é “pensada em processo de transformação”. Algo do estilo de Alain e do “materialismo platônico” pode ser comparado à *Apologia do Cardeal Newman*, à Autobiografia de RG Collingwood. O Henry Adams da *Educação* teria compreendido Alain. Mas no cânone anglo-americano, estes livros brilham apenas nas margens. Como avaliar a estatura de Alain quando o próprio termo “intelectual” chega perto de ser pejorativo?

O mentor de Alain foi Jules Lagneau, sobre quem publicou suas *Lembranças sobre Jules Lagneau*. As aulas de filosofia ministradas por Lagneau no que poderia ser chamado de “sexta série superior” (*première supérieure*) de 1887 a 1889 revelaram-se cruciais. O credo de Lagneau, expresso sem qualquer indício de ostentação mandarim – Lagneau e Alain deixaram isso para Bergson – era lapidar: “a única coisa que pode ser fecunda é uma instrução viva, um ensinamento de e de toda a alma, de toda a pessoa, de vida.”

Inédito – Sócrates mais uma vez – Lagneau inspirou uma tribo pedagógico-filosófica. Ele ensinou aos seus jovens alunos que o ateísmo é o sal que preserva a fé da corrupção; que o fato de haver pensamento consiste apenas em pensar. Foi durante estas sessões do liceu, cujo impacto ele compara ao de Beethoven, que Alain adota a sua senha cartesiana “generosidade”, significando uma fidelidade absoluta à liberdade da vontade quando esta é colocada em uso moral e racional. Empiristas como Epicuro, Hume, John Stuart Mill, suscitarão o respeito de Alain; mas ele herda de Lagneau um “transcendentalismo” inabalável, um idealismo em última análise platônico – Platão “aquele autor justamente chamado de divino” – baseado, como vimos, na dignidade da matéria. É da leitura de Spinoza feita por Lagneau que Alain colhe a sua própria definição do bem maior do homem: “experimentar a alegria do pensamento e perdoar a Deus”. Sempre Lagneau começava com um texto; apenas para se afastar dele através de um comentário aparentemente improvisado, vividamente pessoal, anti-sistemático, mas metódico. Este seria o estilo de Alain.

Isso o levou de postos obscuros em Pontivy e Lorient para Rouen. Paris veio em 1903, inevitavelmente. Primeiro no Lycée Condorcet, alma mater de Proust, depois, a partir de 1909, no Lycée Henri-IV, *primus inter pares*.

O *Propos* começou a aparecer três anos antes. Os ensinamentos de Alain já estavam se tornando uma lenda. “Não estávamos assistindo a uma exposição das ideias de Platão e Descartes”, lembrou um aluno, “estávamos na presença deles. Sem intermediários.” Convencido de que o ensino secundário é mais importante do que qualquer outro, Alain recusou tanto a Sorbonne (lá dava aulas extramuros) como os louros da Academia Francesa.

Estas abstenções do “pequeno camponês normando” apenas aumentaram a sua estatura. Como disse o mais importante editor da França: “Este grande pagão, cínico, asceta e gourmet nos fornece o tema da nossa oração matinal”. Para o jovem André Maurois, o seu professor era simplesmente “o justo” (*le Juste*) numa sociedade corrupta e desnordeada.

O impacto de Alain, a sua posição quase incontestada como “professor da nação”, *praeceptor galliae*, deveu-se em parte a uma contingência indisponível no sistema anglo-americano. As linhas entre o ensino secundário nas classes superiores dos liceus, as “escolas normais”, as chamadas *grandes écoles* e a universidade mantiveram-se fluidas. Ouvintes da vizinha Sorbonne e da Ecole Normale vieram ouvir Alain em Henri-IV. Ele, por sua vez, ministrou cursos na escola normal de elite para jovens mulheres em Sèvres, bem como em aulas noturnas para trabalhadores. No liceu, sua sala de aula transbordou. Em 1928, cerca de noventa alunos e ouvintes ficaram em silêncio quando o Mestre entrou e escreveu no quadro negro: “A felicidade é um dever”. Ou: “É a mais bela lei da nossa espécie que aquilo que não é admirado seja esquecido”. Um certo grau de austeridade e privacidade feroz caracterizaram os contatos de Alain com seus alunos. Mas houve rajadas de carinho. Quando Simone Weil empreendeu ações diretas em favor dos desempregados, o seu Mestre notou o seu prazer. Ela era para ele “a criança Simone Weil”. Sua última aula foi marcada para 1º de julho de 1933. Estava tão lotada de funcionários ilustres que Alain voltou mais uma vez para ensinar “a sério” dois dias depois. Aludindo à pompa perturbadora da sessão anterior, observou que “as condições para o nosso estudo da justiça e da caridade eram deploráveis”. Não, adeus. A grandeza tem a sua reticência (vi FR Leavis sair da sua palestra de encerramento precisamente da mesma forma). O homem não é apenas aquele que vive, ensinou Alain num raro momento de orgulho, “ele é aquele que sobrevive”.

O alcance de Alain era caleidoscópico. O unísono estava em sua voz convincente. Além disso, seus princípios pedagógicos não vacilaram. É a formação dos jovens, e na verdade da criança, que determinará a saúde do corpo político. O ensino deve centrar-se logo acima do alcance do aluno, despertando nele esforço e vontade. “Quero, logo existo”, uma variante do *cogito* de Descartes, em que o inglês “querer”, que significa tanto desejar como carecer, é mais verdadeiro para Alain do que o francês *je veux*. A regra moral suprema é “ne pas réussir”, abster-se de sucesso num mundo em que o “sucesso” implica inelutavelmente compromisso e um exagero das próprias realizações. Este código exigente e discreto foi transmitido a cada uma das sucessivas turmas de Alain com, como disse um aluno, “o sorriso socrático de Alain”. A sobriedade na prosa é a higiene e a cortesia da alma. O faro do Mestre para a ostentação, seja na composição de um aluno, nas sonoridades de um acadêmico ou na eloquência do chamado estadista, era aguçado. Ainda

onde o ato de pensamento era de força duramente conquistada, até mesmo um idioma complicado poderia levar tudo adiante. Daí o memorável elogio de Alain à “poesia” em Hegel.

É preciso ler e reler os Mestres: Platão (“Tudo é verdade em Platão, o que não implica que se deva acreditar em tudo o que ele diz”), Aristóteles, Montaigne, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Comte e Marx. Para lê-los e relê-los como contemporâneos, em certo sentido, uns dos outros, mas também de nós mesmos. O reflexo inicial deve ser “de reverência, de conceder crédito total ao autor”. Depois vem a dúvida e até a refutação. Mas estas baseiam-se na (alegre) persuasão de que a nossa compreensão dos grandes textos é sempre inadequada, de que fica aquém das prodigalidades de significado que são dinâmicas, que se alteram à medida que os textos e os contextos se inter-relacionam. Há um Platão *depois de* Descartes, um Aristóteles em diálogo com o positivismo de Comte e a sociologia de Marx. Assim, para Alain, a leitura é a menos passiva das empresas. Ele fortalece a oralidade do ensino magisterial. A literatura não é menos formativa que a filosofia; a poesia provavelmente marca o ápice das possibilidades do homem (Platão é um poeta supremo). Alain escreverá comentários sobre Balzac, Stendhal, Dickens e Valéry. Na medida em que detectou no novo “cientificismo” uma traição à indispensabilidade da literatura, Bourget tinha razão.

Cada um destes compromissos filosóficos, didáticos e estéticos aspira a um fim comum: o estabelecimento e manutenção de uma *société libre*. Para Alain, tal “sociedade de liberdade” deve ser, no sentido kantiano, uma crítica dos valores humanos e uma autocrítica. Esta é uma das crenças mais impressionantes de Alain. Uma república válida é uma escola, um exame no qual a vontade do cidadão deve passar. Juntamente com Platão e Auguste Comte, Alain está convencido de que o Estado é ou deveria ser “une scholarité morale”, uma escola de ética. Esta é a polis das Leis de Platão. O esplendor da França republicana residia na sua vontade de arriscar uma guerra civil, de pôr em perigo a sua segurança nacional a fim de fazer justiça a Dreyfus. Há em todo este credo uma mistura, por vezes instável, de elitismo cultural, de “tutela” platônica e de um populismo instintivo, de respeito pelas práticas artesanais e agrárias. O “pequeno camponês normando” permaneceu tenazmente no *primeiro professeur de France*.

Alain figura em uma série de memórias; também na ficção (por exemplo, *Le Maître, de Roger Bésus*). Mas a *maestria*, particularmente na sala de aula, tem, como Bourget

argumentou, seu lado trágico.

Fisicamente deformado, doente crônico, sexualmente desfavorecido, Georges Palante ensinou filosofia em vários obscuros liceus bretões, nomeadamente o de Saint-Brieuc. A Sorbonne recusou-se a reconhecer suas teses. Palante achou difícil manter a disciplina. Seus alunos organizaram o que é conhecido em francês como *le chahut*, ataques mais ou menos sistemáticos de barulho e escárnio coral que tornaram as aulas de Palante inaudíveis (sem *Adeus, Sr. Chips*). Enredado num absurdo “caso de honra”, no qual se considerava patrocinado até pelos seus próprios segundos, Palante suicidou-se a 5 de Agosto de 1925. No entanto, houve quem considerasse os seus ensinamentos superlativos. Palante iniciou na França um nietzscheanismo de esquerda e foi um dos primeiros a chamar a atenção para Freud. Um colóquio sobre a obra de Palante ocorreu em 1990; uma edição completa veio onze anos depois.

Louis Guilloux tornou-se aluno de Palante em 1917. Ele reconheceu em seu professor um espírito de originalidade profunda, embora assombrada. Devemos a esta visão uma das obras-primas da ficção francesa moderna: *Le Sang noir* (1935). Ridicularizando sua paixão pela Crítica da Razão Pura de Kant, os algozes de Palante o chamam de Monsieur Cripure. Apenas alguns percebem a penetração austera de seus ensinamentos, a magia reticente implícita no nome do protagonista de Guilloux: M. Merlin. Pitágoras e Empédocles já sabiam que os estudantes podem tornar-se assassinos.

A mística do Maître persiste no cenário um tanto melodramático da vida intelectual francesa. Entre um grupo de discípulos, que inclui Derrida, Gérard Granel, que ensinou filosofia em Bordéus e Toulouse, tornou-se uma lenda. Suas palestras, suas exposições opacas de Kant, Marx, Husserl e Heidegger, seu programa para a transformação revolucionária do sistema universitário, circularam entre os adeptos como escritos revelados. Ter sido aluno de Granel equivalia a *honoris causa*.

Por mais histriônico que seja seu comportamento, por mais indecifrável que seja sua escrita, Jacques Lacan comandou uma medida quase histórica de adulação e discipulado. Louis Althusser é, hoje, pouco lido. A sua glosa sobre Marx revelou-se uma excentricidade dogmática. Mas a personalidade do guru e seu destino macabro ainda lançaram seu feitiço. Como disse Granel: “embora a *filosofia* apenas desenvolva uma série de textos dentro da história, o *pensamento em filosofia* pertence a uma tradição *oral*”. Esta tradição só pode ser transmitida de escola para escola, ou seja, de Mestre para Mestre.



Aqueles, como Georges Palante, oprimidos por Nietzsche, eram uma legião. Textos truncados, mal lidos, editados falsamente, funcionavam como uma avalanche. A presença de Nietzsche e as ambiguidades que lhe estão associadas são tais que a derivação da modernidade ocidental da tríade Marx-Nietzsche-Freud é agora um clichê. Mas muitas vezes esquecido é o papel, talvez primário, do professor e educador em Nietzsche. Ele foi o acadêmico contra-acadêmico *por excelência*.

Somente recentemente, com a publicação da juvenilia de Nietzsche, a volumosa pesquisa filológica e crítica de texto acumulada por Nietzsche durante seus anos de estudante em Bonn e Leipzig e durante sua cátedra na Universidade de Basileia tornou-se acessível. A erudição enche volumes. Em uma idade implausivelmente precoce, o Dr. Nietzsche é especialista em Diógenes Laércio. Ele oferece cursos sobre Homero, Hesíodo, Teógnis, Tucídides, Ésquilo, Aristófanis, Xenofonte, Platão e Isócrates. Tanto na Universidade como no *Pedagogium*. Ele é um crítico textual no mais exigente sentido técnico. Aos vinte e três anos, Nietzsche era considerado o classicista mais promissor de sua geração.

No meio, porém, desses trabalhos filológicos eruditos, de método totalmente tradicional, surgem relâmpagos de dúvida e indícios de inovação rebelde. A revisão textual e a emenda léxico-gramatical revelam verdadeiramente o texto antigo? Os comentários em mandarim, habitualmente escritos em latim, servem a algum propósito cultural e heurístico mais amplo? Este mal-estar herético já arde na *Democritea* de Nietzsche, de 1867-68.

Numa carta de 1868, Nietzsche utiliza uma frase carregada de conotações explosivas: "Philologie der Zukunft" (uma "filologia do futuro"). A etiqueta, que será atirada a Nietzsche por Wilamowitz e pelo establishment professoral clássico, prenuncia uma filologia que se baseará na filosofia, que irá alistar as teorias estéticas de Goethe, Schiller e Kant. O ensaio de 1873 sobre "a filosofia na era trágica dos gregos" afirma a concordância de Nietzsche da tragédia grega com a música e com o ideal do *Gesamtkunstwerk*, a "forma de arte total", tal como corporizado em Bayreuth de Wagner.

Este argumento inspirou o primeiro livro de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia* (1872). São as contradições internas entre critérios acadêmicos e estéticos que produzem o fascínio duradouro desta obra-prima confusa. Ele escapa a qualquer

leitura confiante ou obstinada. Conscientemente ou não, Herr Professor Nietzsche escolheu tornar-se impossível em sua guilda. Ao mesmo tempo, ao aprofundar o isolamento, Nietzsche procuraria elaborar uma pedagogia, um programa para a humanidade futura, tanto no sentido restrito (*humaniores*) como no sentido abrangente do termo. Como podemos definir melhor o verdadeiro Mestre?

Ele aborda a questão em “Schopenhauer como educador” (1873). Teremos sorte se encontrarmos “o único professor e *Zuchtmeister*” – um epíteto sem equivalente em inglês que significa um “Mestre de comportamento”, num sentido ao mesmo tempo intelectual e de comportamento severo. Um grande professor “remodela o homem para se tornar um sistema planetário”. As instituições acadêmicas não conseguem “educar um ser humano para se tornar um ser humano” (o eco de Dante a *Ser Brunetto* está próximo). Encontrar Schopenhauer é entrar numa floresta elevada que nos permite respirar profundamente e ser restaurados. Habita nos professores da ordem de Montaigne e Schopenhauer uma “alegria” singular, *aquela fröhliche Wissenschaft* que se tornará a própria de Nietzsche. A busca de Schopenhauer pelo discipulado foi frustrada; quase até o fim de sua vida, sua *magnum* filosófica permaneceu sem ser lida. Tanto quanto Empédocles, o autor de *O mundo como vontade e representação* experimentou um isolamento exasperante. Nietzsche iniciará o verdadeiro discipulado, transmutando os poucos leitores de Schopenhauer “em filhos e alunos”.

Como tal Mestre educa? Impondo-nos um movimento ascendente e também transgressor. Reconhecemos este dom performativo ao observar no semblante do Mestre “um suave cansaço noturno” (*Abendmüdigkeit*). Mas mesmo um Schopenhauer “acha impossível ensinar o amor”. O corolário do retrato de Nietzsche é uma crítica amarga à escolaridade e ao ensino superior tal como são praticados rotineiramente. Os filósofos acadêmicos infligem sua própria vaga. Se possuídos de alguma centelha, divulgam o que deveria ser revelado apenas aos íntimos. Daí a castração, a impotência da filosofia universitária (*Entmannung*). Daí também que Nietzsche foi, depois de Kierkegaard, o primeiro a ver isto claramente, a aliança entre a academia e o jornalismo, entre o pensamento e a alta fofoca. Tanta coisa aqui antecipa Wittgenstein. Schopenhauer revela aos que estão qualificados para se tornarem seus discípulos que “o amor à verdade é algo terrível e violento”. Em apoio a este axioma, Nietzsche cita um dos seus raros criadores, Emerson. Ele também conhecia os perigos de transformar argumentos.

Se o amor não pode ser ensinado, o ódio também pode? Neste tratado “inoportuno”, Nietzsche não dá nenhuma resposta. Vale a pena ter em mente a questão.

Durante o resto da vida, Nietzsche proclamará o seu desprezo pela universidade. Os poucos anos em Basileia prejudicaram sua saúde. Somente a independência total e a solidão podem gerar pensamentos de primeira ordem. No entanto, repetidamente, o mesmo Nietzsche grita que a solidão o está enlouquecendo. A angústia torna-se virtualmente insuportável após o fracasso de *Assim Falou Zaratustra* em 1883-85. As cartas de Nietzsche confessam um isolamento insuportável. Não há a menor ressonância em seu trabalho. Quando uma ou duas vozes distantes expressam admiração ou interesse (Brandes, Strindberg), a gratidão de Nietzsche beira a histeria. Uma nota convencionalmente educada de Taine, a quem Nietzsche enviou o seu trabalho, suscita selvagens reivindicações de reconhecimento, de aliança. Na verdade, existe apenas um discípulo. Peter Gast, o compositor efêmero, dedica a sua existência ao Mestre. Amanuense, agente literário, mensageiro, anfitrião de seu ídolo sofredor, Gast resgata repetidamente Nietzsche do desespero suicida. Este foi o pano de fundo do relacionamento de Nietzsche com CJ Burckhardt, seu antigo colega na Basileia. Estima mútua, até proximidade no início. Logo, porém, o historiador cultural patricio, o disciplinador interior, estremeceu. Ele intuiu em Nietzsche sintomas de caos, de megalomania. O colapso de Nietzsche o deixou compassivo, mas não surpreso. De sua parte, o profeta errante havia se esforçado para obter a compreensão de Burckhardt, para atrair de um espírito que ele admirava algum movimento de empatia, de resposta esclarecida. Seus gritos orgulhosos ficaram sem resposta.

O estudante de quatorze anos já havia chegado a um programa icônico. O arquétipo do Mestre é o de um sábio que se retira e depois desce dos lugares elevados. Seu ensino reúne discípulos, mas os incitará a abandoná-lo. A sabedoria esotérica é expressa em parábolas. No projeto do adolescente de uma epopeia didática, as presenças exemplares são as de Empédocles e de Jesus, de Buda e de Zoroastro.

Moisés desce do Sinai com raiva visionária:

Estou sobre um penhasco rochoso nu e
envolto no manto da noite. Desta altura nua
olho para baixo uma terra florida.

Vejo uma águia voando alto e
lutando com coragem juvenil
pelos raios dourados subindo para o
brilho eterno.

Eu estou em penhascos
nus E envolto no manto da noite,
Desta altura árida eu olho
para uma terra fluorescente.
Eu vejo uma águia
voar E com ardor juvenil
Rivalizando com os raios
dourados Ele ascende ao fogo eterno.

Acrescente a isso a figura de Klingsor no *Parsifal* de Wagner e a epifania que Nietzsche experimentou na Engadina, e você terá os componentes de Zaratustra.

A ideia deste “Quinto Evangelho” oprime Nietzsche na solidão do meio-dia de Rapallo. Irá absorvê-lo de janeiro de 1883 a fevereiro de 1885 (a primeira edição unificada aparece apenas em 1892, quando Nietzsche habita sua “noite” de loucura, a *Umnachtung*). O Livro I brilha com promessas, com a revelação aos discípulos eleitos e, depois disso, ao mundo em geral, do “super-homem” que virá. Três vezes, o Mestre descerá de sua caverna na montanha para instruir as três ordens (platônicas) da humanidade: o povo comum, a casta guerreira e os poetas-filósofos para quem Nietzsche sonhou com um *castelo monástico*. O Livro II está repleto de decepções. O Mestre é rejeitado e até ridicularizado. Procurando desvendar aos seus discípulos o segredo do “Eterno Retorno”, do tempo cíclico e da fatalidade aceita, Zaratustra falha.

Sua voz está gasta. Aqueles a quem ele ensinaria não são “homens”, mas meros “fragmentos de homens”.

Formalmente, o Livro III pode ser lido como um drama inspirado em Sófocles e Hölderlin. Na cidade assolada pela peste, os discípulos se dispersam. Eles estão aterrorizados com a mensagem do “Eterno Retorno”. Zaratustra morre num ato de violência trágica. Mas Nietzsche abandonou este cenário. Em vez disso, temos o amplo monólogo do sábio, a sua “Canção da Noite” e o regresso ao mundo dos seres humanos comuns. O quarto livro, impresso em quarenta exemplares de

que Nietzsche, ansiando por resposta, enviou sete, é um conjunto de fragmentos enigmáticos. Zaratustra se autodenomina um “pescador de homens”, com referência não apenas a Jesus, mas ao modelo órfico-pitagórico, notadamente o *Piscator de Luciano*. Ele escreve ao seu colega de Basileia, Franz Overbeck: “já em vida, preciso de discípulos. Se os meus livros não funcionarem como isca, eles terão falhado em sua intenção. O melhor, o essencial só pode ser comunicado *de um ser humano para outro*, não pode, não deve ser tornado ‘público’”.

Observando sua frustração, os animais com quem ele conversa ordenam que Zaratustra abandone a fala. Ele deve aprender a cantar, como fez Sócrates na hora de sua morte. Idealmente, Zaratustra deve “dançar o seu significado”.

Como sublinha Heidegger, Zaratustra é ele próprio um *Werdender*, “aquele que está por vir”. Seus ensinamentos são instáveis, até mesmo contraditórios. Isso complica o discipulado. Assim como a arte, a música e a literatura inovadoras devem criar o seu público, as doutrinas de Zaratustra devem criar ouvidos capazes de ouvir a voz sem precedentes do Mestre. Após a morte de Deus, apenas o Super-Homem terá o poder de travar um diálogo genuíno. Sem solidão não há visão; sem público, por mais restrito que seja, nenhuma verdade pode ser revelada. Mas estará um Mestre autorizado a comunicar com aqueles que talvez sejam demasiado fracos para suportar as suas revelações, com aqueles que, inevitavelmente, irão vulgarizá-las e distorcê-las? (É como se Nietzsche previsse o destino das suas obras nas mãos dos nazis.) Zaratustra não resolve este dilema, inerente a todas as situações Mestre-discípulo. Particularmente no Livro II, ele se culpa por ser incapaz de transmitir ao seu *Jüngern* suas percepções esotéricas.

Tal como Wittgenstein, ele sabe que o discipulado autêntico deveria terminar em rejeição. O verdadeiro discípulo só pode ser aquele que “aprenderá a seguir a si mesmo”. A virtude preeminente do Mestre (*die Schenkende Tugend*) consiste em conceder um presente que deve ser rejeitado. Os discípulos não apenas abandonarão Zaratustra: terão de caluniá-lo e negá-lo até ao assassinato. Se o Mestre evitar esse destino, ele retornará “ao meio-dia”. Só então Zaratustra e os seus discípulos se tornarão companheiros celebrantes e “filhos de uma só esperança”:

Vocês ainda não haviam se procurado: então me encontraram. O mesmo acontece com todos os crentes; daí a trivialidade de toda crença.

Agora eu peço que você me perca e se encontre; e somente quando todos vocês me negarem, eu retornarei para vocês...

E esse é o grande meio-dia, quando o homem fica a meio caminho entre o animal e o Super-homem e celebra como sua maior esperança o caminho para a noite, pois esse é o caminho para uma nova manhã.

Dante também está no meio de sua jornada. Houve, desde a sua saudação a Brunetto, alguma definição de ensino mais inesgotavelmente concisa do que a de tornar-se “filhos de uma só esperança”?



O *Bildungsroman*, uma narrativa de amadurecimento, de amadurecimento através da educação e da experiência, é uma constante na literatura alemã. Inclui clássicos como *Parzival*, *Simplicissimus*, *Wilhelm Meister* de Goethe, *Maler Nolten* de Mörike, o *Grüne Heinrich* de Gottfried Keller e, de forma trágica, *Doktor Faustus* de Mann. O fascínio pela pedagogia revelou-se perene, também no que era a Alemanha Oriental. A noção de um “eros pedagógico” surge no programa de educação e educação estética de Schiller. A pupila moral e estética é proclamada na *Flauta Mágica* de Mozart. Para estes ideais ou fantasias de cultivo disciplinado e obediência alegre, *Törless*, de Robert Musil, gerará uma negação feroz, e *Anjo Azul*, de Heinrich Mann, uma peça satírica. A esta tradição, o *Zarathustra* de Nietzsche acrescentou um estímulo hipnótico, embora enervante.

Com exceção da *Commedia de Dante*, o tratamento alegórico mais extenso da Mestria e do discipulado pode ser encontrado no *Glasperlenspiel* ou *Magister Ludi* de Hermann Hesse, de 1943. Composto na noite da barbárie europeia, o romance funcionou como um missal para as gerações do pós-guerra. Houve mudanças no nome *Meister* - *Weltmeister*, *Musikmeister*, *Lehrmeister* - de uma solenidade sem precedentes, embora às vezes açucarada. Sua sonoridade não desapareceu completamente. Os componentes teológicos, metafísicos, musicológicos e políticos que Hesse recrutou e entrelaçou, as sugestões proféticas da teoria dos jogos e do computador impõem não apenas respeito, mas um fascínio quase perturbador.

A “Província Pedagógica” e *apaideia* de Hesse têm raízes antigas: no Orfismo e na república platônica; no Tao e no Confucionismo; no monaquismo medieval e nas academias neoplatônicas da Renascença florentina; em ritos maçônicos e teosofia. O próprio jogo das contas de vidro incorpora o jogo de palavras da Cabala, um conjunto de numerologias, e

a descoberta de EF Chladni, no final do século XVIII, de que quando as ondas sonoras são emitidas, figuras surgirão na areia espalhada sobre uma placa de metal. A cosmologia, tal como ensinada e “tocada” em Kastalia, surge da imaginação pitagórica de um universo musicalmente informado, imaginação ainda ativa em Kepler e em Schopenhauer. Antecedentes específicos podem ser encontrados naquela unificação combinatória de todo conhecimento e memória prometida por Ramon Lull e Leibniz. Esses sonhadores exatos invocaram caracteres chineses em seu programa para criar um código semiótico universal e infinitamente combinatório. Na utopia de Hesse, tal código será implementado por um certo Ignotus Basiliensis por volta de 2030 (uma suposição surpreendente). O jogo representa um “teatro mágico” no qual o intelecto pode formalizar e interpretar a realidade. Os “Grandes Jogos” são celebrações grandiosas que podem durar dias ou até semanas, como no jogo mestre em Go. Reticulações de conhecimento ilimitadas e autoimplantadas, de padrões insuspeitados, são metáforas racionais que entrelaçam o cosmos e guiam a mente humana em direção à harmonia das esferas. Para que as figurações em jogo não degenerem em literalismo ou ornamentação, o jogo deve ser enquadrado por práticas estritas de meditação, por técnicas de concentração abnegada ensinadas pelo ascetismo de clausura no Ocidente e pelo Zen no Oriente. O Kastalian não conhece mulheres nem dinheiro. Tal ascetismo de espírito tornou possíveis as fugas de Bach.

No entanto, o jogo não é teologia nem filosofia. É simples e totalmente ele mesmo. Esclarece a sábia passividade e o mistério do perigo, à maneira do I-Ching ou do ideal de *Gelassenheit* de Heidegger. Quando o jovem Knecht, cujo nome significa serviço e obediência, tem fome de certeza, o *Musikmeister* o adverte: “a doutrina que você deseja, absoluta, completa, garantidora da sabedoria, não existe. O divino está em você, não em conceitos e livros. A verdade é vivida, não ensinada” (onde *doziert* aponta para o abstrato e acadêmico). Puro Espinosa. Além disso, como ordenou Zaratustra, cada um de nós é “apenas uma tentativa, um 'caminho’”.

Aproximando-se do cume da hierarquia Kastaliana, Josef Knecht começa a perceber o seu artifício e a complacência que pode habitar a sua abstenção da mundanidade. Aquele que será consagrado Mestre do Jogo, como foi Thomas von der Trave – uma silhueta afetuosamente irônica de Thomas Mann – desce ao cotidiano. Ele se torna tutor doméstico de um menino talentoso.

A morte de Knecht é em parte epifania, em parte auto-sacrifício. A grande fábula de Hesse termina

com uma parábola indiana que exulta com a maravilha da “relação entre Mestre e aluno”.

O homoerotismo é suavemente difundido no romance de Hesse. Tornou-se histriônico no “George Circle” (*Kreis*). Stefan George foi um poeta e poeta-tradutor de estatura indiscutível. Ele encarnou a mística da mestria, de um *magisterium mysticum*. Profundamente influenciado por Mallarmé, Stefan George concebeu uma forma de vida e uma práxis ao mesmo tempo esotérica, até mesmo oculta e de intensa implicação política. Uma “elite da alma”, escolhida pelo Mestre, secreta mas também pública, deveria restaurar os valores culturais e morais de uma nação degenerada. Mais uma vez, o sonho Empedocleano-Platônico está em operação.

O Círculo é fundado em 1892, juntamente com o seu periódico, *Blätter für die Kunst*. Ele mesmo de beleza leonina, George institui uma tipografia e diagramação simbólica para suas obras, usando a suástica indiana como emblema da iluminação solar. Seu *Teppich des Lebens* declara, embora em estilo hermético, a missão de George: ser o professor e mestre de canto da alma alemã. Em Munique, em 1903, o rapsodo conhece um acólito de quinze anos em quem vê a personificação da beleza perfeita. Maximin, que morre um ano depois, é idolatrado por George e seu clã. *O Sétimo Anel* (1907) exalta uma nova elite de jovens e determinação viril que renovará uma civilização “perdida”, como Pound disse quase na mesma data. Uma Alemanha por vir, digna de Hölderlin, é invocada em *Der Stern des Bundes* de 1911 e em *Das Neue Reich* publicado em 1928. Ambos os títulos rapidamente têm a sua actualidade ameaçadora. Os nazistas procuraram alistar a mística oligárquica de George. Ele reconheceu no hitlerismo uma caricatura grosseira de sua liderança apostólica. *Ele* poderia ter sido o verdadeiro *Führer*. Stefan George exilou-se e morreu na Suíça no final de 1933.

Seus discípulos incluíam poetas, historiadores, estudiosos, jovens patricios com ambições militares e diplomáticas. Como no caso de Heidegger, e com ambiguidade análoga, o *Kreis* incluía judeus. Seu modelo cênico era o do *Simpósio*, cujos ritos eram realizados em trajes antigos.

Encontramos a tipologia da eleição, da confiança fervorosa e, ocasionalmente, da traição. Jorge exigiu autoridade profética sobre os assuntos privados dos seus discípulos. Sair do Círculo era inadmissível. Ser expulso significava “uma sentença de morte”. Alguns, como Hugo von Hofmannsthal, emanciparam-se.

Rudolf Borchardt, um considerável poeta-estudioso por direito próprio, tornou-se um adversário ferrenho. O contato com o Mestre mudou vidas.

O *George-Kreis* representa, em maior intensidade, um fenômeno bastante difundido no final do século XIX e início do século XX. Basta pensar apenas nos Apóstolos de Cambridge, no culto pseudo-Rosacruz em torno de Madame Blavatsky (como partilhado por Yeats), na Irmandade pré-Rafaelita na arte inglesa, no culto de Gurdieff, no qual Katherine Mansfield estava enredada, em aspectos de Bloomsbury. Porquê esta proliferação? O esteticismo implicou uma fuga do *vulgus profanum* da sociedade industrial e de consumo de massa. Essas diversas “células” compartilhavam a crença, muitas vezes de origem nietzschiana, de que a renovação só poderia vir de uma revelação e discipulado inicialmente ocultos. Existem traços marcantes desta intuição mesmo no socialismo peculiar de Shaw. O “gurudom” estético provavelmente representa uma resposta parcialmente subconsciente ao surgimento de ideologias políticas ditatoriais e de figuras *de Duce* no leninismo, no fascismo e no nacional-socialismo. Os nazis terão a sua mitologia *kitsch* da eleição ariana, da iniciação iluminada por tochas e da fidelidade até à morte nas *Ordenburgen* das SS.

Muita coisa no domínio de George agora soa vazia. Mas é redimido pelo seu trágico epílogo: o assassinato de vários discípulos de George que conspiraram contra Hitler no verão de 1944.

A tipologia da adesão eleita, do discipulado e da traição caracteriza um movimento comprometido com ideais de investigação científica, diagnóstico racional e universalidade. A tragicomédia das relações de Freud com seus discípulos vai muito além dos limites deste breve estudo. Produziu uma literatura secundária às vezes quase ridícula em suas minúcias acre. Freud presenteia seis delfines com anéis gravados com o motivo talismânico da Esfinge. Juntamente com o Mestre, eles constituem o que George chamou *de Der siebente Ring*. Os escolhidos devem salvaguardar a ortodoxia do credo psicanalítico e perpetuar essa ortodoxia após a morte do Mestre. Ciúmes ferozes irrompem em torno do tema do “príncipe herdeiro”, da primazia em relação à confiança e à herança de Freud. As “transferências”, qualificadas pela psicanálise como homoerotismo reprimido, são abundantes. A rebelião leva Jung, Rank e Adler a criarem suas próprias escolas, em divergência mais ou menos amarga do Mestre. Wilhelm Reich se torna seu crítico mais furioso.

Triste, Freud não pode ter ficado surpreso. Sua leitura central de Édipo incluía o parricídio. A civilização surgiu do assassinato do pai. Tendo se identificado com Moisés, tendo percebido o destino de

a psicanálise como a de uma longa marcha pelo deserto, Freud deve ter intuído que Jung seria Aaron, que Adler seria “Judas”.

Em *Flight from the Enchanter* (1956), baseado em grande parte na pessoa de Elias Canetti, Iris Murdoch capta a angústia do discipulado. O Mestre torna-se às vezes “a própria figura do mal”. A “disciplina férrea” que ele imporia, a “disponibilidade total” exigida ao seu círculo, pode tornar-se insuportável. Quantos sentiram em relação a Freud o que Murdoch relata sobre “Mischa Fox”: “Sempre no último momento e sem razão aparente, acontecia a reviravolta, a afirmação do poder, a sugestão de uma complexidade que estava além dela”. O discípulo foge ou comete traição para resgatar sua identidade da insuportável Mestria carismática.

Para citar Heine: “É uma história antiga, / Mas aqueles que a vivenciam têm o coração partido em dois”.

5

EM TERRA NATIVA



UMA GENERALIZAÇÃO, suspeita, como todas as generalizações: meu tema vai na contramão da tendência americana. A irreverência é tão americana quanto a torta de cereja. A própria palavra “Mestre” carrega a mancha da escravidão. Houve, e há, grandes professores americanos: Ralph Waldo Emerson, em primeiro lugar, Oliver Wendell Holmes Jr., Charles Eliot Norton, John Dewey, Martha Graham.

Particularmente na América rural, a “mestre-escola” entra no folclore e na lenda. Mas o contexto das formalidades, o clero e o *magistério* explícitos inerentes à cultura europeia, o prestígio social do intelecto fora de qualquer recompensa econômica são, na melhor das hipóteses, marginais ao empreendimento americano. Que é uma questão de inocência e descoberta adâmica, de talento não educado doutrinariamente (*doziert*), mas criado por si mesmo. O ensino secundário de elite que existe (ou existiu) imitando a “escola pública” inglesa está desconfortavelmente de acordo com um compromisso com o igualitarismo, com um ideal populista de justiça social.

A mitologia, o papel público do *Gymnasium*, das *grandes écoles* – que bem fizeram elas na Europa dilacerada por conflitos e depois barbarizada? – são irrelevantes para a cena americana. Assim, “querido Mestre” não será traduzido para o idioma americano. É uma anomalia que devo a um americano o título deste estudo. Mas vimos que Henry James adquire a rubrica “Mestre” numa matriz inteiramente europeia, na de Turgenev e Flaubert. Contemporâneos americanos, incluindo William James, consideraram o uso estranho, senão risível. No entanto, a didática estava profundamente enraizada em Henry James. Seus diários são lidos como

tutoriais de si para si, o crítico instruindo, encorajando, intimidando o criador a quem ele atribui e prescreve tarefas exemplares.

Inspirado, em parte, pela vida de Daudet, “A Lição do Mestre” de James é publicado no verão de 1888, um ano antes de *O Discípulo de Bourget*. Paul Overt – observe a alegoria no nome – é um “jovem aspirante” que tem uma “imensa dívida” com aquela “bela fonte original” personificada em Henry St. Qualquer que seja o seu declínio subsequente, “o mestre perdoável” produziu *uma* obra de arte perfeita. Este precedente estimula a imaginação de Overt, embora ele não possa deixar de estar consciente daquilo que é parasitário na condição do artista em comparação com o homem de ação. Ele espera “a tremenda comunhão” entre Mestre e discípulo, apesar do fato de São Jorge se autodenominar “um animal cansado, esgotado e esgotado”. A lição que ele transmite é exatamente o contrário daquela dada, notoriamente, a Lambert Strether em *Embaixadores*, de James: “Não se torne na sua velhice o que eu tenho na minha – a ilustração deprimente e deplorável da adoração de falsos deuses!” O famoso romancista foi vítima da mundanidade. “Fique em casa e faça coisas aqui – faça assuntos que possamos medir.” Aberto: “Farei tudo o que você me disser.”

A voz de James ressoa no hino de São Jorge à vida esteticamente representada: inesgotavelmente, “a ideia surge - do colo do real - e mostra que sempre há algo a ser feito”. “Perfeição decente” é fatalidade. O “vitalismo” de James beira o de Nietzsche. Os quarenta volumes de São Jorge são, afinal, feitos de papel machê. Ele esgotou. Ele traiu “a grande coisa”. Ele não consegue reunir a convicção “da sensação de ter feito o melhor – a sensação que é a vida real do artista e cuja ausência é a sua morte, de ter extraído do seu instrumento intelectual a melhor música que a natureza escondeu nele, de ter tocado como deveria ser tocado.” O casamento é o impedimento: “As mulheres não têm uma concepção dessas coisas” (Nietzsche, novamente). Se o discípulo tivesse inventado muitos livros do Mestre, “você colocaria uma bala de pistola em seu cérebro”. O escritor autêntico deve “ser capaz de ser pobre”. A coda é impiedosa: “Gostaria que você tivesse me deixado em paz”, diz o Mestre ao seu acólito.

Em jogo está o axioma de “A Escolha” de Yeats: “perfeição da vida ou do trabalho”. James vacila no desfecho novelesco. O título da magnum do Mestre, *Shadowmere*, é fácil. Para Paul Overt ele se tornou

“o demônio zombeteiro”. Como costuma acontecer na ficção americana clássica, o tema Fausto está à mão.

Atento aos modelos de introspecção de Santo Agostinho, Montaigne e Rousseau, *The Education of Henry Adams*, impresso em particular em 1906, continua sendo um texto totalmente americano. Condicionado pelo seu trabalho como historiador, pelas suas biografias de Albert Gallatin e de John Randolph, mas principalmente pelas suas experiências em Washington, Adams estava empenhado num investimento caracteristicamente americano na acção política. O objetivo da educação era a vida pública. A decepção, porém, era inerente aos conflitos entre o escrúpulo intelectual e as impurezas do democrático.

“Uma Carta aos Professores” sugere o fracasso necessário. Em Chartres, Adams testemunhou “o deleite da sua aspiração lançada ao céu”. Este foi, em essência, o movimento ideal do espírito e da educação. A política e as relações opacas entre energia e compreensão negaram a sua realização. PR

O ensaio de Blackmur de 1936, tendo como pano de fundo o New Deal, coloca-o sucintamente: Adams foi “um exemplo representativo de educação: mas a educação levada ao ponto do fracasso em contraste com a educação normal que pára na fórmula do sucesso”. Assim, em Henry Adams “a esperança do seu coração era o desespero da sua alma”, onde, num sentido aquiniano, a alma é a sede do intelecto esforçado. Ele esperava que, em certos atores eminentes do processo histórico, a lacuna pudesse ser colmatada. Mas ponderando sobre Lincoln, Garibaldi ou Gladstone, Adams achou-os superficiais. *A Educação* é um clássico do desencanto.

O jovem Adams partiu em busca deliberada de Mestres. Harvard provou ser a primeira de muitas decepções: “Todo o trabalho de quatro anos poderia ter sido facilmente colocado no trabalho de quaisquer quatro meses na vida após a morte”. A única exceção foram as palestras de Louis Agassiz sobre paleontologia e as eras glaciais.

Isso pode ter despertado o interesse de Adams pelas temporalidades. A Alemanha acenou: Goethe se equiparou a Shakespeare, Kant foi um legislador que superou Platão. James Russell Lowell já havia importado da Alemanha a prática do seminário. Primeiro veio o choque da “educação sensual” decorrente de um encontro com a Catedral de Antuérpia e a “Descida da Cruz” de Rubens. “O sabor da cidade era espesso, rico, maduro, como vinho doce.” Ajoelhando-se ao pé da representação de Rubens, Adams “aprendeu apenas a detestar a sórdida necessidade de se levantar novamente e cuidar de seus negócios estúpidos”. O ensino superior alemão “parecia algo muito próximo

um incômodo indiciável.” A “risada zombeteira dos judeus de Heine” repercutia nas pretensões vazias da Universidade de Berlim e na sua cultura cívica. O poder de Beethoven chegou a Adams espontaneamente: “Entre as maravilhas da educação, esta foi a mais maravilhosa”. No entanto, a experiência “não poderia ser chamada de educação, pois ele nunca tinha ouvido música. Ele estava pensando em outras coisas.” Adams levaria mais quarenta anos para entrar no mundo do *Anel de Wagner*.

Estas são notações extraordinárias, voluntárias, suspeita-se, confusas e autocontraditórias. Eles falam não apenas da familiaridade de Adams com as tentativas de Kant e Schiller de discriminar entre o ético e o estético na educação do homem, mas também de uma total desconfiança no esteticismo do fim do século, em platonismos suspeitos como o de Walter Pater. Adams em Antuérpia, subvertendo a sua própria epifania, parece uma dissidência da chegada do “embaixador” de Henry James no brilho antigo de Roman Chester. Será provável que Henry Adams não estivesse familiarizado com a identificação imensamente influente de Julius Langbehn sobre a eminência artística e o destino nacional em *Rembrandt als Erzieher (Rembrandt como Educador)*, um tratado que se concentra também no papel “teutônico, titânico” de Beethoven?

Uma comparação próxima dos efeitos, brutais e oblíquos, da Guerra Civil em que nenhum dos dois lutou, em James e em Adams, seria gratificante. Para Adams, foi “fazer do estudioso uma vítima e transformá-lo em um juiz severo de seus mestres”. Tal descoberta não trouxe nenhuma alegria. “A demolição dos ídolos é dolorosa, e Carlyle era um ídolo. A dúvida lançada sobre sua estatura se espalhou pela escuridão geral como sombras de um sol poente. Não apenas os ídolos caíram, mas também o hábito da fé. Se Carlyle também era uma fraude, quais eram seus alunos e sua escola? Os arcanjos da poesia, Hugo, Landor, vieram aborrecer Adams. E quanto aos sistematizadores abrangentes e aos profetas seculares? Algum “traço estreito da natureza da Nova Inglaterra” inibiu a sua conversão ao marxismo. O que restou do positivismo de Comte e que acesso a geologia permitiu a Adams à evolução darwiniana. William Henry Seward, o severo secretário de Estado de Lincoln, foi um verdadeiro “professor de sabedoria”, mas afastou-se da vida e das esperanças políticas de Adams. Tal como aconteceu com Henry James, a morte súbita de uma irmã, Louisa Catherine, atirada de um táxi, marcou o ponto de viragem: “A última lição – o montante e o período da educação – começou então.” Ainda havia muito pela frente, mas à luz incerta de um verão indiano. Agora professor em Harvard, afetando um domín

Henry Adams, que quixotesicamente “procurou a educação, agora deve vendê-la”. “De Zenão a Descartes, de mãos dadas com Tomás de Aquino, Montaigne e Pascal, tropeçava-se tão estupidamente como se ainda fosse um estudante alemão de 1860. Somente com o instinto do desespero alguém poderia forçar-se a entrar neste velho matagal de ignorância depois de ter sido repellido por uma série de entradas mais promissoras e mais populares... O segredo da

educação ainda se escondia em algum lugar atrás da ignorância, e a gente se atrapalhava com ele tão fracamente como sempre.” Quase tacitamente, a verdade que preside penetra na consciência do leitor deste livro de memórias fascinante, embora às vezes coagulado. O único Mestre autêntico é a morte.

Henry Adams nunca abandonou totalmente o sonho da ficção. Seu segundo romance, *Esther*, pareceu-lhe significar mais do que todos os seus tomos de escritos históricos. Aqui está um link com Lionel Trilling, um dos meus antecessores neste púlpito. *O Meio da Jornada* é subvalorizado.

Juntamente com *Democracia*, de Adams, e *Todos os Homens do Rei*, de Robert Penn Warren, pertence a uma pequena constelação de grande ficção política americana. Em outro lugar, Trilling examina os enigmas de Mestres e discípulos.

O pano de fundo informativo é duplo: o judaísmo nervoso de Trilling demonstrou alerta para essa relação em todas as tradições talmúdicas e hassídicas. Seu interesse apaixonado por Matthew Arnold evocou um homem de letras imerso em preocupações pedagógicas e na transmissão de “valores”. Além disso, o “hebraísmo” estava entre os princípios permanentes de Arnold.

preocupações.

Em “Of This Time, Of That Place” (1943), o campus é uma pastoral. Enquanto Joseph Howe se prepara para sua primeira aula do ano, ele resolve que o ensino será por meio de discussão aberta: “mas minha opinião vale mais do que a de qualquer outra pessoa aqui”. Entra, em “formalidade heráldica”, um certo Tertan, Ferdinand R.

O enfraquecimento é imediato. A redação designada não seria para Tertan “um assunto extemporâneo”. Com seu sorriso de “boca estranha”, Tertan (considerado inspirado em Allen Ginsberg no curso de Trilling na Universidade de Columbia) se esforça para definir Howe como um *Maître* no “sentido francês”. Ser um professor válido é ocupar um lugar na linhagem de Kant, Hegel e Nietzsche.

Howe vislumbra em seu aluno amotinado “um estudante medieval que se despede de Abelardo”. Tertan entrega um papel pretensioso e pseudo-lírico de originalidade impressionante. Howe é um poeta na veia mais tênue, preparado para “descansar” em um tom acadêmico menor. Ele se depara com uma crítica que castiga seu caráter esotérico

preciosidade. Fatalmente, Tertan também leu a argumentação, mas professa admiração pela intenção de Howe e desprezo pelo crítico. A “ternura” entre Mestre e discípulo está no ar.

A turma está lendo *Fantasma de Ibsen*. Tertan ataca bem no centro, mas sufoca sua percepção com uma verbosidade insondável: “Oh, o menino estava louco, e de repente a palavra, usada em hipérbole, quase destinada à expressão de admiração exasperada, tornou-se literal. Agora que a palavra foi usada, ficou evidente para Howe que Tertan estava louco.” “Você parece estar envolvido”, comenta o Reitor ao seu horrorizado instrutor. Por sua vez, o rabisco de Tertan para o Reitor revela a Howe “um poder de amor”. Na verdade, “o lamentável Tertan teve muita pena dele, e o conforto veio da mente que nunca será consolada”. O veredicto médico sobre Tertan é implacável. Resulta de “instrumentos de precisão” desumanos, a definição de Tertan para a câmera que ele segura nas mãos na borda externa de uma cerimônia de formatura da qual ele é condenado ao ostracismo. Howe é ferozmente apaixonado pela sensação do “círculo três vezes tecido da solidão do menino”. No entanto, no mesmo momento, Howe intui que é *dele* quem sente pena, que o fracasso é dele.

Ele deixa Tertan um homem mais triste e sábio.

“A Lição e o Segredo” de 1945 é uma vinheta mais leve. Vincent Hammell, brilhante em teoria mas pragmaticamente inútil, está ensinando “Técnicas de Escrita Criativa” a nove senhoras ricas que, até agora, não venderam nada a nenhuma revista. Esses aspirantes anseiam por um guia e agente “que possa nos dar a informação correta”. Hammell lê para eles uma história reconhecidamente fascinante. No entanto, no “momento de relaxamento meditativo dos ouvintes, havia algo arcaico e mitológico, algo latentemente perigoso. Foi assim que as mulheres da Trácia devem ter se sentado ao redor de Orfeu antes de terem a oportunidade de ficar furiosas com ele.” A velha Sra. Pomeroy, que uma vez mencionou Bourget(!), expressa gratidão pela maravilha que é a literatura. Mas é a Sra. Stocker quem provoca a revolta ao colocar a única pergunta significativa: “este escritor vende bem?”



O complexo “Mestre/discípulo” não se restringe de forma alguma aos domínios da religião, da filosofia ou da literatura. Não é circunscrito pela linguagem ou pelo texto. É um fato da vida entre gerações. Ela é inerente a todo treinamento e

transmissão seja nas artes, na música, no artesanato, nas ciências, no esporte ou na prática militar. Os impulsos para a fidelidade amorosa, para a confiança, para a sedução e a traição são parte integrante do processo de ensino e aprendizagem. O eros da aprendizagem, da imitação e subsequente emancipação é tão suscetível a crises, a rupturas como o do sexo.

Tensões concentradas e liberadas numa *conversazione platônica*, em torno de uma mesa de seminário, são reproduzidas no ateliê, no conservatório e no laboratório. Modos idênticos de rivalidade, de ciúme, de desejo de sucessão, táticas idênticas de traição operam na oficina ou na master class. Nosso tríplice paradigma – a destruição de seu discípulo pelo Mestre, a traição ou usurpação do Mestre pelo discípulo, o arco elétrico de fé e paternidade compartilhadas – é onipresente.

Os estudos revelam o quanto da arte eminente é coletiva. Em vários períodos, nomeadamente medieval e renascentista, os Mestres comandaram um esquadrão de assistentes e aprendizes. Atrás da figura do patrono, mãos menores preenchem a paisagem. O ateliê é uma oficina com técnicas de montagem e substituição antecipando as de fabricação. Neste meio, como Vasari documenta incansavelmente, os ciúmes, a competição (às vezes homicida) e o plágio são abundantes. Precisamente o mesmo mecanismo caracteriza o conservatório musical, a master class de composição ou execução. No que French chama apropriadamente de *estudo do arquiteto*, estudantes e acólitos irão, por sua vez, se separar para criar suas próprias empresas rivais. Se possível, tal como fizeram os ourives de Nuremberga e os tecelões de tapeçarias de Antuérpia, eles roubarão clientes. Muitas vezes, o leigo encara a investigação científica como um local de concórdia olímpica, uma Arcádia de justiça. O trabalho em equipe nas ciências, no laboratório de um patrono, pode estar repleto de ciúmes e de egoísmo ferozmente competitivo. Qual nome aparecerá quando os resultados forem publicados? Esta *invidia* tornou-se mais aguda à medida que a economia do sucesso se tornou maior e o financiamento mais precário. Praticamente em todas as atividades humanas, o aprendiz torna-se o crítico, o negador ou o rival de seu Mestre. A dinâmica é ainda mais complexa onde a técnica – a aplicação da tinta, o arco do violino, a elaboração de um projeto – é inseparável do estímulo e da inspiração exemplares. Onde o domínio é tanto da sensibilidade quanto da mão.

A música fornece um caso primordial.

O desenvolvimento de Nadia Boulanger foi meteórico. Aluna do Conservatório de Paris desde os nove anos de idade, ela logo “deu promessa de

coisas magníficas que estão por vir.” Seguiu-se o primeiro prêmio em harmonia em 1903. Aos treze anos, Nadia estreou-se publicamente no órgão e no piano. Fauré foi seu professor inspirado e referência duradoura. Formada com todos os prêmios em 1904, Nadia Boulanger, ainda adolescente, começou a lecionar por direito próprio, gerando medo e respeito entre seus alunos. Ela começou uma carreira de concertista na primavera de 1905, sendo pioneira no uso do cravo em apresentações de Bach e voltando-se para a composição séria. Permitida apenas um segundo Grande Prêmio de Roma em 1908, Nadia Boulanger cristalizou os protestos feministas contra a injustiça acadêmica e profissional. O brilhantismo de sua irmã mais nova, Lili, que dominava a música com “facilidade informal”, complicou as coisas. Lili ganhou o Prix de Rome em 1913, sendo a primeira mulher tão homenageada. Esse mesmo ano também marcou o início da celebridade de Nadia Boulanger como pedagoga. Alunos talentosos acorreram a ela. A primeira criança prodígio a ser instruída, Jacques Dupont, foi trazida a ela aos dois anos de idade. Uma colmeia informal de meninas mais velhas, a “Sociedade Nadia Boulanger”, zumbia em torno do Mestre. Já dizia a lenda que ela não seria promovida a professora titular no Conservatório porque os exercícios que estabelecia eram muito exigentes. A morte de Lili em março de 1918, a estatura das composições de Lili, confirmou a vocação abnegada de Nadia.

Doravante, ela não seria nada além de uma professora suprema, vivendo através de seus alunos o que pode ter sido uma “expição” pelos sentimentos obsessivos, mas ambivalentes, que ela nutria em relação ao seu filho mais criativo, mais criativo. O culto póstumo de Lili nunca diminuiu.

A primeira aluna americana de Nadia Boulanger chegou em 1906. A entrada da América na guerra inspirou um Comité Franco-Américain du Conservatoire. Walter Damrosch regeu em Paris. Com o fim das hostilidades, artistas, escritores e músicos americanos lotaram a cidade. Boulanger atraiu celebração americana e ajuda financeira. Liderada por Alfred Cortot, a nova École Normale de Musique finalmente concedeu a Boulanger uma base estável e prestigiosa. Uma escola de música para americanos, um conservatório franco-americano sob a égide de Boulanger, foi fundada em Fontainebleau.

O primeiro a se inscrever foi Aaron Copland, de 20 anos. No final de 1925, Nadia Boulanger havia ensinado mais de cem compositores e intérpretes americanos. Estes incluíram Stanley Avery, Roger Sessions, Virgil Thomson, Donald Harris, Walter Piston, Elliott Carter. Tanto no que diz respeito aos números como à qualidade, o *magistério* de Boulanger é incomparável no

história da música. O seu efeito foi decisivo: “Ela tinha a sensação de que a música americana estava prestes a decolar da mesma forma que a música russa decolou na década de 1840. Ela nos deu confiança para fazer isso.” Seus pupilos foram apresentados a quem pudesse lançar suas composições. Assim Copland foi apresentado a Damrosch e a Koussevitzky. Novas forças do balé, Ninette de Valois, Balanchine, foram atraídas para a órbita de Fontainebleau. Aos trinta e cinco anos, Mlle Boulanger era uma potência internacional. Seus discípulos constituíam uma falange de fidelidade reverente, mas também amorosa.

Uma primeira visita aos Estados Unidos, onde por vezes alunos e admiradores a aguardavam, ocorreu em dezembro de 1924. As palestras de Boulanger em Radcliffe em 1938 ainda são lembradas. Treinando grupos corais, Boulanger apresentou sua própria redescoberta dos motetos renascentistas de Monteverdi, Schütz, Dowland e Champion. Ela foi pioneira no retorno a Purcell e Rameau. Quase contra a sua vontade, Boulanger fugiu para a América em 1940.

Mais uma vez, suas palestras e master classes atraíram seguidores fervorosos. Ao regressar a casa, foi, após candidaturas que se estenderam por vinte e três anos, nomeada professora catedrática do Conservatório. Uma nova onda de estudantes americanos incluiu Gian Carlo Menotti e Leonard Bernstein. Os rebeldes eram poucos.

George Antheil e George Gershwin acharam seus métodos desagradáveis. Após um longo estudo, Philip Glass se afasta. Em Paris, Olivier Messiaen e Jeune France substituíram o neoclassicismo. Mesmo assim, as palestras e aulas de quarta-feira de Boulanger mantiveram grande influência. Entre os compositores franceses, Jean Françaix e Igor Markevitch proclamaram a sua dívida para com a “Boulangerie”, a quase mítica “padaria” de excelência musical.

O contato com a música americana permaneceu ininterrupto. O septuagésimo aniversário de Boulanger ocasionou uma homenagem única: “Vive Teacher” foi a manchete do *New York Times*. Com a visão falhando e a audição tão aguçada como sempre, Nadia Boulanger ensinou canto coral incomparavelmente até o fim. Ela morreu aos noventa e dois anos em outubro de 1979.

Suas opiniões e sensibilidade eram nada menos que híbridas. Comprometida com a experiência americana, seminal na história musical americana, Nadia Boulanger nunca renegou a convicção de que a Europa era e continuaria a ser Atenas, enquanto os Estados Unidos estavam destinados a ser Roma.

Cercada por discípulos de origem judaica, o culto de Boulanger à disciplina, à autoridade informadora, levou-a a simpatizar com o fascismo da Action Française, incluindo o anti-semitismo! Isto pode, em parte, explicar

sua relutância em chegar a um acordo com Arnold Schoenberg. Na verdade, o seu ouvido para a música contemporânea revelou-se instável: entusiasmada pela *Sagração da Primavera* quando tinha dezanove anos, as respostas de Boulanger a Stravinsky tornaram-se ambivalentes. A atonalidade perturbou um discípulo apaixonado de Fauré e, mais tarde, de Lully. Ela encantou-se com o virtuosismo barroco de seu aluno Ralph Kirkpatrick.

Ninguém que não tenha sido aluno de Boulanger pode articular qual deve ter sido o encanto de seu ensino. Os *ditados* tendem a ser de generalidade monumental: “Não acredito no ensino de estética a menos que seja combinado com um intercâmbio pessoal”. Aos coristas de Radcliffe: “Não façam apenas o melhor que puderem; faça *melhor* do que você pode!” “Que eu tenha o poder de trocar o meu melhor pelo seu melhor.” Ou, em 1945: “O professor é apenas o húmus do solo. Quanto mais você ensina, mais você mantém contato com a vida e seus resultados positivos. Considerando tudo isso, às vezes me pergunto se o professor não é o verdadeiro aluno e o beneficiário.” Dez anos depois: “Quando ensino, jogo fora as sementes. Espero para ver quem os agarra. Aqueles que agarram, aqueles que fazem alguma coisa com eles, são *eles* que vão sobreviver. O resto, *pff!*” E no *Musical Journal* de maio de 1970: “Nunca se pode treinar uma criança com o cuidado *suficiente* ... devemos fazer tudo o que pudermos por quem pode fazer muito, e isso é injusto com a nossa justiça humana. Mas a justiça humana é uma justiça pequena” (como teriam concordado Platão e Goethe).

Abundam as anedotas que ilustram o domínio técnico de Nadia Boulanger. Eles falam de sua capacidade de detectar instantaneamente o menor erro ou descuido no desempenho de um aluno; de sua raiva por qualquer forma de blefe composicional ou executante; de uma memória incomparável. Suspeita-se, porém, que a genialidade estava em outro lugar, que teria caracterizado qualquer disciplina que ela ensinasse. O envolvimento de Boulanger no ato de ensinar foi absoluto, “totalitário” no sentido mais raro. A sua visão axiomática de que o talento e a criatividade não estão sujeitos à justiça social subscreveu não apenas o seu próprio elitismo, mas também o dos seus alunos. Ela deu-lhes a confiança para se tornarem o que eram. Esta é a doação suprema de um Mestre. Como disse Ned Rorem, Nadia Boulanger foi simplesmente “a maior professora desde Sócrates”.

Para Píndaro e Platão, a questão teria sido óbvia. Se a filosofia, a literatura e a música têm os seus mestres e discípulos, o desporto também os tem. No cenário americano a figura do treinador é icônica. Do colégio atrasado ao ápice profissional, o treinador é tido em grande estima. Os presidentes de faculdades e universidades, e muito menos os seus professores, recebem salários muito menores do que as remunerações astronómicas dos gurus do futebol ou do basquetebol.

Um presidente dos Estados Unidos veio prestar uma homenagem de despedida ao “Bear” Bryant, inspirador da “maré carmesim” da Universidade do Alabama. Mas no hall da fama, Knute Rockne é supremo.

Seus talentos eram múltiplos: como professor de química, como ator e flautista habilidoso. Rockne tornou-se um orador tão imediatamente reconhecível quanto Rudolph Valentino. De origem imigrante norueguesa, ele jogou pelo Notre Dame na famosa vitória de 1913 sobre a Academia Militar dos Estados Unidos, jogo que ajudou a transformar o passe para frente em uma arma letal. Treinador assistente de futebol em 1914, Rockne foi nomeado treinador principal e diretor de atletismo quatro anos depois. As treze temporadas que se seguiram estabeleceram um recorde incomparável: cento e cinco vitórias contra apenas doze derrotas e cinco empates. Três campeonatos nacionais. Com seus lendários “Quatro Cavaleiros” no campo de defesa e “Sete Mulas” na linha de scrimmage, os times de Notre Dame de 1922–24 eram virtualmente invulneráveis. O Magus transformou as táticas, lançando ataques blitz fora da formação T, substituindo novos times, suas “tropas de choque”, no decorrer do jogo.

Por mais extraordinário que tenha sido o seu comando em campo, a verdadeira eminência de Knute Rockne reside na sua geração de uma linhagem de treinadores sem paralelo em qualquer outro desporto (ou empreendimento pedagógico). Ele foi, incomparavelmente, um professor de professores, um Mestre cujos discípulos, por sua vez, disseminariam e aperfeiçoariam suas doutrinas.

Na época da morte de Rockne, em um acidente de avião no Kansas, em março de 1931, mais de duzentos atletas que haviam jogado para ele haviam ingressado na profissão de treinador. Noventa deles em faculdades, quase quarenta como treinadores principais. Ter jogado sob o comando de Rockne significou um trabalho garantido como treinador na formatura. Doze treinadores seniores eram ex-alunos do time de 1919, onze surgiram em 1922. Eles inculcaram as ideias de Rockne e treinaram em todo o continente. Particularmente no Meio-Oeste, em Michigan, em Purdue, o modelo Rockne criou potências no futebol e, por glória osmótica, na posição acadêmica. No entanto, o Mestre insistiu que os seus métodos eram uma abordagem aberta.

livro. Eles representavam detalhes coreográficos e disciplina na execução de um conjunto de peças básicas, uma precisão que gerava uma confiança imbatível. Knute Rockne considerava seus discípulos como uma família. Manteve um contato pessoal próximo, prestando conselhos profissionais e pessoais, enviando presentes de casamento, perguntando sobre esposas e filhos. Reciprocamente, ex-jogadores do Notre Dame, mesmo quando não eram treinadores, atuavam como olheiros, examinando e reportando os adversários. Leituras precisas do estilo de Stanford contribuíram para uma vitória famosa no Rose Bowl de 1925. “Dope on Carnegie Tech” de um espião fiel permitiu a Rockne vingar sua primeira derrota em casa em vinte e três temporadas.

A partir de 1922, as Rockne Coaching Schools transmitiram a filosofia Notre Dame e suas técnicas. As sessões de verão foram organizadas em dezessete locais com jogadores da Notre Dame como instrutores. Como resultado, milhares de mentores do ensino médio e universitários adotaram os axiomas gerais e peças específicas de Rockne. Esta “árvore de treinamento” deu frutos ilustres. Dele surgiram “Bear” Bryant e Vince Lombardi (do Green Bay Packers em Wisconsin). Na própria Notre Dame, Frank Leahy provou ser um herdeiro inovador.

Toda esta genealogia permanece de extremo interesse histórico e metodológico. Um passatempo local, em muitos aspectos quase esotérico – o futebol americano não *fala* a língua mundial do futebol, de uma *Copa* Mundial – tornou-se uma paixão nacional devido, em grande parte, à genialidade de um Mestre. Que outrapaideia *foi* tão prolífica em excelência? Os discípulos de Rockne treinaram uma terceira geração de liderança didática. Muitas das suas práticas sobrevivem ao jogo de mudanças do século XXI. De alguma forma, Knute Rockne foi capaz de exemplificar, de transmitir um senso comum de vitória tecnicamente aperfeiçoado. Não houve Píndaro para imortalizar a sua proeza carismática, mas mais de cem mil pessoas viajaram para South Bend para o funeral. Mais do que para o gramático de Browning.



Nos Estados Unidos, nas últimas décadas, dois movimentos ou patologias corroeram a confiança entre Mestre e discípulo, entre professores e ensinados.

Eros e ensino são inextricáveis. Isto é verdade antes de Platão e depois de Heidegger. As modulações do desejo espiritual e sexual, da dominação e da submissão, a interação do ciúme e da fé, são uma complicação, uma delicadeza que desafia a análise exata (no seu seminário sobre o Simpósio, Leo *Strauss* considerou a questão do amor quase intratável). Os componentes são mais subtis do que o género, do que as demarcações entre homossexualidade e heterossexualidade, entre o que é convencionalmente considerado relações lícitas e proibidas com os jovens. As inversões de papéis ocorrem constantemente: é Beatriz, a criança amada, a mulher adorada, que se torna a Mestra-Senhora da alma do Peregrino. Nos sonetos de Shakespeare, o *pas-de-deux* da instrução e do desejo, da doação e da recepção atinge profundidades que vão além da paráfrase. Mesmo a posse corporal consumada é uma coisa pequena comparada com a temível imposição das mãos sobre a medula de outro ser humano, no seu desenvolvimento, implícito no ensino. Um Mestre é o amante ciumento do que poderia ser.

Inquestionavelmente, existem perigos. O eros do intelecto, mais feroz do que qualquer outro, pode transformar-se em luxúria. Pode desencadear sadismo explorador, tanto mental quanto físico. As percepções desta degeneração abundam em Balzac, em Dickens, no Henry James de *O Retrato de uma Senhora*. As necessidades e esperanças emocionais ou profissionais do discípulo, a sua dependência psíquica e material dos favores do Mestre podem provocar, e até convidar, pressões socráticas no *Banquete*, o *Magister Ludi* na fábula de Hesse, estão perfeitamente conscientes da armadilha. Parece ter perturbado Wittgenstein. Em níveis inferiores, tais exigências resultam em catástrofes. Se há no Domínio, na pedagogia, um “pecado contra o Espírito Santo”, é o uso sexual do aluno em troca de elogio e promoção. O facto de esta troca poder ser iniciada pela vítima, de os favores sexuais serem uma oferta esperançosa e calculada na situação de ensino, só torna o acordo mais feio.

A submissão pode ser o mais enervante dos ataques.

Para este tema imensamente complexo, mais antigo que Alcibíades ou “o discípulo amado”, o “assédio sexual” à maneira americana contribuiu com a ameaça e a banalização, o cinismo e as artes da chantagem. A intimidade de tom entre professor e aluno, a cordialidade desprotegida ou a facilidade de gestos foram considerados culpados. As portas devem ser deixadas abertas para que a privacidade não seja abusada. Vidas inocentes foram ridicularizadas ou destruídas por acusações que são, pela sua natureza e pelo seu tom histórico, quase impossíveis de refutar. A maldade é particularmente abundante nas humanidades, onde as mulheres jovens agora

representam a grande maioria dos alunos e onde a literatura e a arte estão inevitavelmente carregadas de conteúdos e sugestões eróticas. É certo que as acusações de assédio *foram* justificadas e que a competição enlouquecida por oportunidades académicas levou a abusos é inegável. Contudo, em demasiados casos, tais acusações têm sido o resultado de uma histeria mentirosa, de uma frivolidade oportunista. O custo foi ruinoso. É testemunhado em *Oleanna*, de David Mamet, ou, num cenário sul-africano, em *Disgrace*, de JM Coetzee. Foram desencadeadas tensões de puritanismo e de legalismo, endémicas na história americana. A ironia, que é o fermento da compreensão, tornou-se ainda mais suspeita do que já era em todo o ethos americano.

A abstenção da ironia, do estado de alerta ao ridículo que deveria marcar a sensibilidade adulta, também caracteriza a caça às bruxas do chamado “politicamente correto”. Novamente, existem motivos válidos. A negligência da história e das conquistas das minorias étnicas, do trágico legado da escravatura na América do Norte, das múltiplas contribuições da comunidade negra para o destino americano, foi de facto escandalosa. Assim como o fracasso em investigar, comemorar e valorizar o papel das mulheres, há muito silenciado pela dominação masculina e pelo preconceito patriarcal. Ou consideremos a nossa debilitante ignorância do Islão. Uma injustiça anacrônica exigia reparação.

Contudo, o que muitas vezes se seguiu foi uma caricatura de argumentos e estudos responsáveis. Oralidades artificialmente exageradas e factícias, textos folclóricos, sub e anti-alfabetizações foram exaltados. Os pseudo-currículos foram institucionalizados ao preço de disciplinas indispensáveis, criando não a libertação, mas novos guetos para os afro-americanos ou os chicanos. A história foi reescrita ao ponto da paródia. A verdade é que, para o bem ou para o mal (passei uma vida inteira a insistir na questão das correlações entre as humanidades e o desumano), a nossa herança no Ocidente é a de Jerusalém, Atenas e Roma. O alfabeto do nosso reconhecimento é aquele desenvolvido por “homens brancos mortos”. As nossas referências literárias, filosóficas e estéticas são as de um núcleo europeu e norte-americano, muitas vezes vividamente influenciado de fora e agora qualificado e enriquecido pela pluralidade étnica. Considerar Sófocles, Dante ou Shakespeare como de alguma forma contaminados pela mentalidade imperialista e colonialista é pura e simples idiotice. Descartar a poesia ocidental ou o romance de Cervantes a Proust como “chauvinistas masculinos” é cegueira. Assim como a renúncia à força criativa

de gramáticas e vocabulários desenvolvidos sob pressão de vandalismo e diminuição linguística. O fato de Bach e Beethoven atualizarem alcances do esforço humano que ultrapassam o rap ou o heavy metal, de Keats desafiar percepções de que as letras de Bob Dylan são inocentes, é ou deveria ser evidente, quaisquer que sejam as conotações político-sociais - e estas existem - de tal convicção .

Com honrosas exceções, a traição foi mais uma vez a dos clérigos. Acadêmicos, críticos culturais e historiadores uivaram com os lobos na esperança de popularidade ou perdão. O masoquismo penitencial floresce. Foram os professores (e os seus reitores assustados) que quebraram o “juramento de Hipócrates” de procurar a verdade, de visar a clareza de julgamento, de arriscar a impopularidade, algo que um professor deve arriscar, seja numa interioridade silenciosa, ao entrar na sua ou seu chamado. As consequências, no que diz respeito à banalização do programa de estudos, do processo de exame, das nomeações para faculdades e universidades, da publicação e do financiamento sérios, têm sido prejudiciais. Nas ciências humanas de hoje, muitas listagens de cursos derivam sua fantasmagórica da lembrança daquilo que não é mais ensinado, da proscrição de questões tabus.

Foram traçados paralelos entre a caça às bruxas em Salem e a aplicação do politicamente correto. Declarações elementares sobre as origens e a onipresença da escravidão em África, recordando o génio exponencial do pensamento grego, observando a ressonância global de certas línguas ocidentais e textos canónicos, foram amordaçadas. Professores e académicos foram perseguidos, e os “revisionistas” espúrios foram ricamente recompensados. As ciências não conhecem tal loucura. Este ponto crucial é frequentemente esquecido. A herança de Arquimedes, Galileu, Newton e Darwin permanece segura. (O que em nenhum momento significa a omissão, digamos, da matemática indiana ou da tecnologia chinesa primitiva.) Na ciência, o bluff, e muito menos a falsificação com base na raça, género ou ideologia, é, na medida do humanamente possível, excluído. A correção é a da equação, não a da política de covardia. É esta diferença, conjectura-se, que ajuda a explicar o prestígio e a dignidade comparativos, actualmente, das ciências e das letras humanas.

Alguns dos melhores romancistas americanos abordaram essa enfermidade. Em *The Dying Animal* (2001), de Philip Roth, as vulgaridades do coração são, presumivelmente, intencionais. O idoso Mestre e seu jovem aluno vivem “o caos do sexo” turbulento na poesia, entrelaçado na tentativa de dar

forma de imaginação, assim como Yeats, envelhecido e sexualmente atormentado. Não menos do que o próprio ato de ensinar, o arco do sexo deve ultrapassar a diferença de idade. Incisivamente: “Eu sou o autor do domínio que ela tem sobre mim”. O “boquete na biblioteca é a missa negra do campus”, cumprindo não a submissão ou a servidão do aluno, mas um triunfo satírico e báquico. “Sexo também é vingança contra a morte.” Neste motivo, a inteligência cáustica de Roth provoca mudanças ao mesmo tempo de ironia e desolação. Para o narrador, “o didatismo é o meu destino”. Deve subverter e promulgar “a paixão intensa do tabu professor-aluno”. Nas jovens muito dispostas, as fascinantes “Gutter Girls”, espreitam as Maenads. Quem assedia quem?

Publicado um ano antes, *Ravelstein*, de Saul Bellow, tem outra substância. O protagonista falstaffiano de formação clássica, com o seu elitismo descarado na vida tanto da mente como dos sentidos, perto do fim da sua existência pródiga, alcançou celebridade e fortuna. O retrato é considerado o do professor Alan Bloom e seu sucesso de bilheteria, *The Closing of the American Mind*. As preocupações platônicas de Ravelstein, as referências a Maquiavel e Hobbes, apontam nada menos para as do sábio Leo Strauss, da Universidade de Chicago. Ravelstein tem o seu conjunto: “Seus membros eram estudantes que ele havia treinado em filosofia política e amigos de longa data. A maioria deles foi treinada como o próprio Ravelstein foi treinado, sob a orientação do Professor Davarr e usou seu vocabulário esotérico.” Entre eles estão eminentes funcionários públicos, jornalistas e membros de grupos de reflexão. O telefone torna possível um seminário contínuo em que as questões que surgem em Washington ou Paris “estão alinhadas com o Platão que estudaram há duas ou três décadas, ou Locke, ou Rousseau, ou mesmo Nietzsche”. A lição do Mestre é implacável: “Ele lhe falaria sobre sua alma, já magra e encolhendo rapidamente – cada vez mais rápido”.

Ravelstein cuida para que seus discípulos estejam “logo mais familiarizados com Nícias e Alcibíades do que com o trem do leite ou com a loja de dez centavos”. Os mais afortunados, os mais talentosos seriam conduzidos através de Platão e Maimônides (o programa de estudos de Strauss) e da “humanidade superior de Shakespeare – até e além de Nietzsche”. Os acólitos de Ravelstein passam a ver seu Mestre como uma espécie de Michael Jordan, o astro do basquete. Ravelstein, nesta analogia radicalmente americana, levita acima do mundo enquanto expõe o *Górgias* de Platão “literalmente à vista das siderúrgicas, dos montes de cinzas e da sujeira das ruas de Gary”. Para eles, este homem de “ganância cega por doces baratos ou charutos ilegais de Havana era ele próprio um prodígio homérico”. Seus jovens “estão loucos

para ele”, imitando seu andar (como vi jovens cientistas tentando imitar o de Oppenheimer), seus gostos musicais misteriosos, suas roupas cada vez mais opulentas.

Saul Bellow não se esquivava do ponto crucial: “ele era professor, sabe. Essa era a sua vocação: ele ensinava. Somos um povo de professores. Durante milênios, os judeus ensinaram e foram ensinados. Sem ensino, o judaísmo era uma impossibilidade.” Com o seu amigo Herbst – o nome significa outono – Ravelstein conclui que “é impossível livrar-se das origens, é impossível não permanecer judeu. Os judeus, Ravelstein e Herbst ensinaram, seguindo a linha estabelecida por seu professor Davarr [estava Bellow pensando em Paul Shorey?], foram historicamente testemunhas da ausência de redenção.”

Voltarei a este ponto.

Eros e os clássicos nunca estão distantes. Ainda mais quando ensinado pelo Sr. Sypher, “Calvo, com colônia, educado”, em “Os Mistérios de César”, de Anthony Hecht. Ele ouve com paciência imperturbável “e um sorriso um tanto enigmático” enquanto seus alunos interpretam mal as *Guerras Gálicas*. Apesar dos “delitos e torturas das leis gramaticais”,

Eles gostavam bastante do Sr. Sypher, que era gentil e um aluno fácil. Ele era viúvo?

Pensava-se que ele havia perdido um filho alguns anos antes.

Muitas vezes eles se perguntavam o que se passava em sua mente

Enquanto ele cuidava calmamente de seus esforços hesitantes e rudes, sem adivinhar que um ou outro menino serviu de Antínous para aquele olhar interior Que é a felicidade impiedosa da solidão.

A referência, uma “cifra” para todos, exceto os altamente alfabetizados, está serenamente colocada. Antínous, menino de ouro para um imperador estóico e solitário. Uma sala de aula e uma aula de latim assombradas em um mundo novo que também é antigo.

Anne Carson “que mora no Canadá” é talvez a voz mais introvertida e enigmática da poesia contemporânea, seu espírito possuído pelos exemplares épicos e líricos gregos. Métricas gregas e Sócrates a Fedro discursando sobre o amor informam seus poemas. Mas a epifania condenada ocorre numa aula de latim:

final da primavera, final da tarde, o perifrástico passivo, para alguns
razão pela qual me virei no
assento e lá estava ele.

A sintaxe se torna presságio:

Inútil interpor análises ou fazer
sugestões contrafactuais.

O que teria acontecido se, etc.

A voz do mestre latino subia e

descia em ondas calmas. Um perifrástico passivo pode tomar o lugar
do subjuntivo imperfeito ou mais-perfeito em uma condição contrária aos
fatos.

A rebelião estava tão pronta que

eles teriam sequestrado Otho, se não tivessem temido a incerteza da noite.

A conspiração estava tão avançada

que eles teriam se apoderado de Otho, se não tivessem temido o
perigos da noite.

Por que tenho

esta frase em mente como

se tivesse acontecido há três horas e não há trinta anos!

Ainda sem proteção, agora à noite.

Quão verdadeiros eram em temer seus perigos.

Quem disse que a mente americana e/ou canadense está se fechando?

6

INTELECTO SEM ENVELHECIMENTO



RISCAMOS a superfície. Não há comunidade, nem credo, nem disciplina ou ofício sem os seus Mestres e discípulos, os seus professores e aprendizes. Conhecimento é transmissão. No progresso, na inovação, por mais incisivo que seja, o passado está presente. Os Mestres guardam e reforçam a memória, Mãe das Musas. Os discípulos melhoram, disseminam ou traem os nervos pessoais e sociais da identidade. Vimos como essas dinâmicas são interativas. O conceito de um Mestre autista, incapaz e recusando-se a partilhar as suas descobertas é logicamente possível, mas beira a contradição. O que podemos saber sobre um “Milton mudo” (embora tenhamos notado recusas em comunicar a *doxa* ou descoberta para que não caia em mãos malignas)?

“Cobrir” o campo seria uma ambição absurda. As línguas exigidas, os conhecimentos etnográficos, antropológicos, históricos e científicos necessários estão muito além de qualquer testemunho individual. O Domínio do Xamã, dos contadores de histórias quase litúrgicos do Kalahari ou do Pacífico Sul, as iniciações à aprendizagem, muitas vezes esotéricas e proibidas a qualquer observador externo, nas culturas africanas, do sudeste asiático e islâmicas são acessíveis, se é que o são, a um punhado de especialistas. Mesmo as crenças, ideologias, conjecturas e técnicas científicas mais bem sucedidas e globais são apenas a ponta demasiado visível de um iceberg de ensino cuja massa oculta atinge as profundezas da experiência humana. Os astrólogos superam em muito o número

professores de astrofísica. Pode muito bem acontecer que a sua influência nos níveis de consciência “orgânicos” mais fundamentais seja muito maior.

Não obstante, duas tradições – talvez fosse melhor dizer “dois mundos”, pois tal é a sua antiguidade e riqueza – devem ser citadas; embora a minha falta de competência nas línguas e textos relevantes torne as referências totalmente inadequadas.

“Sem ensino”, diz Bellow, “o judaísmo era uma impossibilidade”. O Judaísmo é intransigentemente pedagógico. A situação de ensino é inerente ao monoteísmo judaico. O diálogo incessante entre Deus e o judeu exibiu, desde Abraão, todos os aspectos da relação magisterial com um povo de natureza adoradora, amotinada, obediente, recalcitrante, mas sobretudo *questionadora*. A Torá transmitida a e através de Moisés, os Salmos inspirados em David, os livros de profecia e provérbios, constituem um programa de estudos, um manual para instrução e uso diário. O judeu é perpetuamente *examinado*, num sentido que difere do axioma da “vida examinada” em Sócrates. Sua escolaridade dura enquanto ele viver. Singular a esta relação didática é o alcance do diálogo. Vai da adoração extática e da submissão à mais amarga ironia, ao protesto moral como em Jó. Compreende a resposta do celebrante, ecoando a voz de Deus na liturgia, à dissidência e até mesmo à acusação (como no desesperado “contra-Salmo” de Paul Celan). No sentido mais concreto, a sobrevivência do Judaísmo dependeu deste intercâmbio milenar na sala de aula ou na sinagoga, na escola talmúdica e no tutorial muitas vezes misteriosamente “binomial” dentro da consciência individual e privada. Como diz a piada judaica: “não fale comigo enquanto eu estiver interrompendo você”. O Deus de Israel é o diretor de uma *sinagoga* que é o mundo.

É a constância deste discurso didático que preserva a identidade judaica mesmo quando as condições nacionais e materiais da existência judaica são virtualmente extintas. Após a destruição do Templo e o triunfo do domínio romano, Akiba e seus discípulos mantiveram o estudo e os comentários da Torá intensamente vitais. A linhagem ininterrupta de explicadores talmúdicos, de professores e exegetas surge e floresce no exílio e na perseguição. Aulas rabínicas eram ministradas nos campos de extermínio. O mandamento de estudar a Torá todos os dias é estabelecido, por certas autoridades rabínicas, até mesmo acima do mandamento de amar e honrar a Deus, sendo o estudo da Torá, precisamente, a promulgação de tal amor. Daí o prestígio incomparável do professor na tradição e na comunidade judaica. Daí também

a intuição recorrente, que Wittgenstein considerou sombriamente persuasiva, de que o gênio do judeu é de estudo e exposição, e não de criação original. O que há para acrescentar ao que Deus criou? A pátria judaica é o texto, onde quer que na terra ele seja guardado na memória, examinado minuciosamente e tornado objeto de comentários intermináveis (cf.

A “análise interminável” de Freud). A mitologia judaica *por excelência* é a abundante crônica dos contos dos Mestres e dos episódios ilustrativos que acompanham seus ensinamentos.

As tradições desse ensino são desconcertantemente diversas. Eles se estendem desde os ultraortodoxos e fundamentalistas até os heréticos e antinomianos. A instrução da Torá e do Talmud é uma coisa; a da Cabala, com as suas próprias narrativas pródigas de mestria e discipulado, é outra bem diferente. Por mais extenso que seja, o material escrito é uma fração do todo; a oralidade tem sido e continua a ser predominante. A busca pela compreensão habita a palavra viva, o face a face ao qual Emmanuel Levinas deu primazia à hermenêutica. Em nenhum lugar as relações entre Mestres e discípulos são mitificadas, dramatizadas com mais insistência do que nos contos, memórias, ditos dos hassidim, o movimento do pietismo, em alguns aspectos místico, fundado na Polônia do século XVIII pelo Baal Shem Tov, Mestre dos mestres. . É nos “tribunais” rabínicos, nas escolas e nos shtetls da Europa Oriental, da Polónia e dos Estados Bálticos, que a autodefinição de Israel como discipulado, como aprendizagem de Deus, atinge o seu tom mais intenso. Nenhuma breve pesquisa pode começar a fazer justiça à sutileza dialética, ao recurso intelectual, à ironia, ao humor, ao pathos e, às vezes, à alegria explosiva - quando a alma dança - do material sobrevivente. Embora o mundo que ele “indicia” agora seja cinza. Este material foi reunido e recontado por Martin Buber, por Elie Wiesel, por estudiosos da etnografia e da religião comparada. Sua influência sobre escritores seculares como Kafka, Borges e Bellow constitui um capítulo fascinante. Através de Harold Bloom e Levinas, entrou no idioma da filosofia poética moderna e pós-estruturalista. “Scholem” e “Golem” rimam em mais de um contexto.

As lendas que cercam o Baal Shem são inúmeras. Os estudiosos distinguem os aspectos visionários, quase xamânicos, do ensino que está enredado nas imediações mais humildes da existência e necessidade diárias. O Mestre dança com os pergaminhos da Torá. O carisma emana da sua pessoa, da sua enigmática clarividência. Ele é um virtuoso da parábola. Perguntado por um discípulo

Por que experimentamos uma sensação de distanciamento infinito no exato momento em que nos apegamos a Deus, o Baal Shem responde: “quando um pai ensina seu filho a andar, ele mantém as duas mãos de cada lado, próximas, para que a criança não caia. ; mas quando a criança está mais próxima dele, ele mantém as mãos mais afastadas para que o filho aprenda a andar sozinho.” Embora enraizado numa comunidade judaica de excepcional fervor e desenvolvimento, o Baal Shem não alimentava ilusões. Tal como o próprio Israel, “a verdade é expulsa de um lugar após outro e deve vagar indefinidamente”. Ele ensinava enquanto respirava. Suas últimas palavras foram um ato de ensino, uma exposição magistral de um versículo do Livro de Ester.

Três professores vieram atrás dele: o Maggid de Mezritch, Pinhas de Koretz e, em grau mais intermitente, Yehiel Mikhal de Zlotchov. É a escola hassídica do Maguid que continua sendo a principal fonte de ensino de lendas. Como diz Buber, para o Maguid o universo só pode ser entendido “do ponto de vista dos métodos educacionais de Deus”. Ele não contou aos seus discípulos quem dentre eles havia chegado à interpretação correta de suas instruções. Qualquer uma das setenta facetas da Torá que alguém pondere com um espírito verdadeiro, com atenção inabalável, produzirá verdades. O Maguid acendeu as velas na consciência de seus discípulos. Mas são eles que devem examinar e revelar, ao longo de longos e concentrados períodos de meditação, a cornucópia de significados num único ditado ou fragmento textual. O êxtase ascético, que marcou a reputação inicial do Maguid, foi modulado em pedagogia. Como o ensino se tornou o seu alento vital, o Grande Maguid, como era conhecido, não escreveu um livro. Como Sócrates, ele confiou a iluminação à palavra falada. Ele permitiu que suas palavras “fossem anotadas” – uma expressão reveladora. Em vez de um corpus escrito, ele compôs apenas discípulos e discípulos de discípulos. Seu filho, o místico Cabalista Rabino Abraham, foi além: ele deu instruções a apenas um discípulo, Shneuer Zalman, pois externalizar através do ensino na revelação interior é “descer ao degrau mais baixo”. Ainda hoje, os poucos Mestres de Cabalá irão, durante a sua vida, atender apenas um ou dois aprendizes.

Acredita-se que o Rabino Pinhas tenha sido o discípulo mais fiel ao espírito e exemplo do Baal Shem. Ele era conhecido por seus admirados contemporâneos como “o cérebro do mundo”. Suas relações, pessoais e doutrinárias, com seu discípulo Rafael de Bershad eram de pura lealdade e harmonia. Permanece como uma página dourada na tão frequentemente conturbada história da

Mestres e discípulos. O rabino Yehiel Mikhal nos leva ao limiar do século XIX. Este asceta *zaddik*, ou “apenas um”, era um inspirado pregador itinerante. Uma aura de mito acompanhava suas súbitas presenças e afastamentos, a iluminação que ele trazia, por assim dizer, da noite.

Embora os seus ensinamentos reais revelassem leituras paradoxais e até antinomianas da palavra sagrada, ele era reverenciado, numa frase resplandecente, como “a alma da alma”. Talvez um professor não possa aspirar a nenhum título mais orgulhoso.

Providencialmente, Menahem Mendel de Vitebsk, um dos trezentos discípulos que a tradição atribui ao Maguid, transportou o movimento hassídico para a Palestina. Seguido por uma trupe de estudantes, ele foi para lá em 1777. Diz a tradição que seu aluno Aaron de Karlin foi tão eloquente que privou seus ouvintes das incertezas e da liberdade de escolha moral.

Portanto, Deus tirou sua jovem vida. Os Mestres Errantes fizeram de suas peregrinações uma *imitação* do auto-banimento de Deus do mundo, como é ensinado em certos conceitos cabalísticos. O rabino Zalman, “o Rav”, fundou um ramo lituano particularmente frutífero do hassidismo. Os seus ensinamentos podem inclinar-se para o racionalismo, esforçando-se por colmatar o fosso cada vez mais acirrado entre o hassidismo e a ortodoxia rabínica tradicional. Ao mesmo tempo, Zalman era um cantor e dançarino renomado, cantando como Sócrates, dançando com sabedoria como Nietzsche recomenda. Em meio aos impulsos ascéticos do hassidismo, o Cântico dos Cânticos desempenha um papel eminente. Seu erotismo alegre se traduz na paixão pela intimidade com Deus. Os Mestres invocaram um paradoxal “desejo de pureza”.

Nenhuma antologia de ditames hassídicos dá uma visão justa da sua força desafiadora. Repetidamente, a ênfase está na transmissão. Assim diz Barukh de Mezbizh: “Quando uma palavra é dita em nome de quem a fala, seus lábios se movem na sepultura. E os lábios daquele que profere a palavra movem-se como os do Mestre que está morto.” “Eu não fui ao Maguid para ouvir a Torá”, lembra o rabino Leib, “mas para ver como ele desamarra os sapatos de feltro e os amarra novamente”. Pinhas de Koretz lembrava aos seus alunos que “a alma ensina incessantemente, mas nunca se repete”. A sagacidade aguça a dialética. Num tom pré-nietzschiano, o rabino Zusya de Hanipol insistiu: “No mundo vindouro, eles não me perguntarão: ‘Por que você não foi Moisés?’ Eles vão me perguntar: ‘Por que você não era Zusya?’” “Torne-se o que você é.” O estudo é a salvação: quando o homem chegar ao outro mundo, lhe perguntarão: “quem foi seu professor e o que você aprendeu com ele?” (Shelomo de Karlin). No entanto, mesmo o mais

o estudo dedicado não vale nada: o rabino Israel de Konitz mergulhou em oitocentos livros da Cabala; quando chegou ao Grande Maggid, soube instantaneamente que não sabia de nada. Consolando um colega malsucedido, o Rabino Jacob Yitzakh chegou perto de definir o núcleo do grande ensinamento: “eles vêm até mim porque estou surpreso que eles venham, e eles não vêm até você porque você está surpreso que eles não venham”.

Em todo o mundo hassídico e rabínico, a casa de estudo é também a casa de oração (*Beth ha-Midrash*). O viajante, desabrigado de corpo ou de alma, é bem-vindo.

Martin Buber reuniu as histórias do Rabino Nachman, bisneto do Baal Shem que ensinou na Palestina durante 1798-99. Nachman estava convencido de que é por uma maravilha de ressonância que o Mestre ouve do discípulo os insights mais ocultos. Com a sua morte, diz Buber, extingue-se a principal linhagem mística: “A alegria dá ao espírito uma morada; a tristeza o leva ao exílio.” Hoje, restam apenas vestígios. A barbárie perseguiu até à extinção as comunidades relevantes, a sua língua, as suas memórias. Mas nos registros de Maestria e discipulado, da maravilha e da estranheza da vocação do professor, o hassidismo escreveu uma página quase incomparável. Em nenhum lugar houve “mestres cantores” mais verdadeiros da alma humana.



O encantamento com “a luz do Oriente”, a esperança de revelações ocultas vindas da Ásia, de técnicas de purificação e de meditação que permitam o acesso ao transcendental, têm sido perenes em toda a cultura ocidental. Sabemos do feitiço que os arcanos egípcios e persas exerceram nas escolas pitagóricas e platônicas. “Guru” chega até nós através do uso hindu e sikh. Sucessivos modos de interesse europeu e anglo-americano moldaram as suas próprias “passagens para a Índia” (compare as conotações dessa frase em Walt Whitman e em EM Forster), as suas próprias imagens do taoísmo, do budismo e do Zen. O fascínio atual remonta ao “parlamento das religiões” realizado em Chicago em 1893. Através de acólitos como Hermann Hesse e Aldous Huxley, estas construções inspiraram a literatura, as artes, a música e a psicoterapia. Eles se relacionam, especialmente depois de sua difusão na Califórnia da década de 1950, com os Nirvanas dos narcóticos, do Yoga, do ascetismo ou devaneio comunitário. Estes caracterizam o que pode ser genuíno, bem como o kitsch de

a “Nova Era”. Um certo devaneio da costa do Pacífico, permeado pelo que se considera serem revelações indianas, chinesas e do Extremo Oriente, reside no coração inquieto e no medo do vazio na modernidade.

Este é o problema. O material é tão variado, tão contaminado por amadorismo e pretensão derivados e parasitários, que a fonte autêntica fica fora de alcance. Uma dúzia de línguas e alfabetos, de extrema dificuldade, um conhecimento de milênios de história religiosa, filosófica e social, alguma submissão pessoal a códigos de sentimento, de disciplina corporal alheia a quase todas as práticas ocidentais, são um pré-requisito para qualquer compreensão confiável. Mesmo os orientistas ocidentais, etnógrafos e estudantes de religião comparada mais qualificados, como Charles Malamoud, conseguem examinar apenas uma fração do terreno. O budismo e o confucionismo proliferam nas formas indiana, chinesa, tibetana, ceilonesa, birmanesa e japonesa, cada uma das quais se divide em ramificações adicionais, esotéricas e públicas, herméticas e declaradas. Estudiosos e tradutores ocidentais têm procurado interpretar para nós os significados do Tao, dos ritos fundamentais do confucionismo, dos rituais do Veda à medida que estes se desenrolam “Dentro dos Textos, Além dos Textos”, para tomar emprestado o título de Michael Witzel. Um número restrito de homens e mulheres ocidentais teve experiência pessoal do monaquismo asiático, nomeadamente do xintoísmo. Esses verdadeiros estudiosos e adeptos olham com mais ou menos desprezo educado a peregrinação do mochileiro e os resumos do jornalista. Um bom número de Mestres Zen considera vários anos de meditação silenciosa um prelúdio indispensável, embora inadequado. Ignorando as línguas, o contexto de espírito e de comunidade, só posso tocar, e de passagem, no que são sem dúvida banalidades elementares e de segunda mão. Um mundo quase fechado está além.

O domínio e o discipulado são o instrumento do confucionismo chinês e do seu complexo contexto religioso e ritual. Os arquétipos, que nos são familiares, são abundantes. Que traição mais profunda pode haver, pergunta Confúcio, do que a morte, diante do seu Mestre, de discípulos como Tse-lou e Yen Houei, mais qualificados para prosseguir os seus ensinamentos? Sempre aberta está a questão de saber se as doutrinas do Mestre podem ser faladas, podem ser transmitidas verbalmente. O que, então, constitui uma lição perfeita? “O Mestre mal pronunciou duas palavras quando o discípulo adormece e começa a roncar. O Mestre fica extasiado: 'O corpo do meu discípulo é como madeira morta, seu coração como cinza fria. Seu conhecimento agora é verdadeiro! Ele se desligou de todos os ad

conhecimento. Ignorante e nas trevas, ele não tem mais pensamentos. Não é mais necessário discutir com ele! Ah! que ótimo sujeito!” O ponto é a conquista daquele vazio do eu e do espírito que é o único que dá acesso à meditação e à essência do ser.

Quando o Budismo entrou na China, por volta de 65 d.C., já tinha cerca de cinco séculos de existência e estava repleto de mestres e sábios lendários. As relações com o taoísmo e o confucionismo serão de rivalidade e de inseminação recíproca. Gerações trabalharão nas traduções do sânscrito. No patriarca Bodhidharma, que chega a Cantão em 527, os traços do sábio magisterial estão plenamente desenvolvidos. De forma assustadora, encontramos um motivo já familiar: quando o Mestre se despede dos seus discípulos e desaparece nas montanhas, apenas uma sandália é encontrada. Sombras de Empédocles. Embora as escrituras canônicas sejam objeto de constante veneração e comentários, é a transmissão oral de insights além das palavras e dos conceitos, muitos deles destinados ao esotérico e ao secreto, que permanece crucial.

As práticas do Zen, uma transliteração do chinês *tch'an*, chegaram ao Japão muito cedo, mas só se tornaram proeminentes depois de 1200. Caíram em terreno fértil. A própria palavra *samurai* significa “seguidor”. A obediência e o treinamento físico severo eram inerentes aos costumes japoneses. Kendo, “o caminho da espada”, e outras artes marciais correspondem intimamente ao exercício do Zen. O tiro com arco, onde o arqueiro, esvaziado de si mesmo, busca o centro vazio do seu alvo, alegoriza a alma obediente. A caligrafia e o desenho de jardins são abordagens a uma totalidade cuja profundidade insondável reside nos mínimos detalhes (como na mística da letra na Cabala). O minimalismo do haikai é implosivo, irradiando através da concentração. A eternidade é experimentada num instante, num “grão de areia”. Estes usos fazem do Zen a conduta de vida de uma elite cujo comércio com o poder imperial e a existência comum nunca serão inequívocos.

É em 1227 que o reverenciado Dogen Zenji compõe um mantra cantado até hoje:

Honrados discípulos, sigam a linhagem legítima Dos
patriarcas, se perseverarem, serão como eles são.
Sua câmara do tesouro se abrirá por si mesma, e você
atrairá dela o que seu coração desejar.

Koun Ejo refina as táticas de “auto-aniquilação”: “mesmo que oitenta e quatro mil pensamentos ilusórios surjam e desapareçam em você, contanto que você não lhes dê importância e os deixe existir, pode brotar de cada um deles a maravilhosa maravilha da luz da grande sabedoria.” Essa “luminosidade vazia, que brilha espontaneamente, está localizada muito além da energia mental”. Keizan Jokin, que morre em 1325, inicia uma linha de sucessão direta de abades que dura até hoje. “Aprender e pensar é permanecer à porta.

Assumir a postura do lótus é voltar para casa e sentar-se em paz.”

As parábolas didáticas e heurísticas iniciam o discípulo, não menos do que no método de Jesus: “Uma criança dorme ao lado dos pais. Sonha em ser espancado ou em ficar gravemente doente. Qualquer que seja a angústia da criança, os seus pais não podem socorrê-la, pois ninguém pode entrar nos sonhos dos outros. Mas se a criança acordar sozinha, será imediatamente libertada do seu sofrimento.”

“Despertar” é a palavra-chave do Zen. Outra figura fascinante é a do obscuro e antinomiano Ikkyu Sojun, que se diz ter tido mais de cem discípulos fervorosos, mesmo na velhice. “A caminho, com minhas sandálias e meu cajado, procuro os burros cegos que possam estar em busca da verdade.”

Freqüentemente, o discípulo deve passar por humilhação e rejeição antes da aceitação do Mestre. Ele deve perseguir seu professor escolhido até eremitérios remotos e lugares altos; ele é obrigado a esperar, talvez por anos, antes que o Mestre reconheça sua presença. No entanto, a tradição diz que em 1740 Hakuin Ekaku instruiu cerca de quatrocentos discípulos nos ensinamentos de seus antecessores. Ao mesmo tempo aterrorizante e compassivo, leonino e gentil, Ekaku prestou “ajuda e conselhos pessoais como faria com chá”. Suas instruções orais e escritas foram amplamente difundidas. Ao morrer, ele deixou noventa e um discípulos imediatos, fundando uma dinastia de abades ainda existente. O *koan* de “que som é feito quando uma mão está batendo palmas?” – que foi banalizado até se tornar um clichê pelos adeptos ocidentais – vem de Ekaku. É um dos mais elementares dos cinco estágios do questionamento meditativo. É somente depois de sua ascensão ao aprofundamento da abstração e do “nada” que o discípulo é condenado a vários anos de solidão na preparação final para seus próprios atos de ensino.

Estas narrativas de abstenção, de rivalidade entre escolas e covens, de feitos “milagrosos” de clarividência e ascetismo; esse legado de pronunciamentos misteriosos, enigmáticos e oraculares de Mestres que muitas vezes recusam qualquer explicação às perguntas ansiosas e reverentes de seus discípulos; a hagiografia

que envolve as peregrinações do Mestre, o afastamento do mundo e a morte santificada - estes fazem mais do que material paralelo talmúdico, cabalístico e hassídico. As congruências são quase estranhas. Eles sugerem uma tipologia compartilhada. Mas as diferenças são, sem dúvida, vastas. O Judaísmo anseia por contato direto e diálogo com o divino, pela plenitude da experiência revelada. O Budismo, particularmente na sua versão Zen, trabalha no sentido do vazio perfeito, no sentido da extinção do ego num “zero infinito” inacessível à razão e ao argumento fundamentado. Mesmo rodeado de discípulos, o Mestre Zen permanece ou pretende ser um eremita. O fenômeno é raro no Judaísmo. Onde surge, é em presenças “hereges” ou caducas, como Spinoza e Wittgenstein.

O Judaísmo nutre mestres de xadrez. Uma elite japonesa joga Go. Pode ser que alguém de fora chegue mais perto de alguma sugestão do culto japonês de Mestres e discípulos através do romance de reportagem de Kawabata Yasunari, *The Master of Go*, publicado pela primeira vez em forma de livro em 1954. O pano de fundo é factual: a derrota do Grão-Mestre, o Honorável Inbo Shusai, do jovem Kitani Minory em torneio disputado entre 26 de junho e 4 de dezembro de 1938. O Grão-Mestre havia sido anteriormente invicto. Doente, sabendo que está morrendo, Shusai preserva uma serenidade e um autocontrole mais que humanos diante das vertiginosas exigências do jogo e da habilidade de seu adversário. Em jogo estão os significados e paradoxos mais profundos que temos observado. “Otake”, o nome fictício de Kawabata para o desafiante, reverencia seu Mestre. Derrotá-lo é pouco menos que parricídio. No entanto, sucumbir seria uma traição mais subtil, negando o exemplo e a herança do Mestre. A ligação é inevitável. É honroso continuar o jogo contra um adversário doente que se abana para despertar as brasas moribundas nos recônditos do seu ser enfermo? Dois mundos agora se enfrentam. As liberalidades estéticas, a alegria do antigo estilo de Go confrontam o rigorismo legalista do novo. Fazer concessões, ignorar certas licenças obsoletas e imprecisões seria, na verdade, desonrar o Mestre. Ele deve ser derrotado da forma mais estrita. À medida que uma lentidão terrível se insinua nos movimentos de Shusai, o próprio jogo de Otake torna-se sombrio e pesado: “Assédio inexorável”. Isto, por sua vez, ofende o ideal do Mestre de uma beleza perfeita e compartilhada. O final do encontro oferece um espetáculo tão torturante que dificilmente é suportável. É o discípulo que chega à beira do colapso.

O Mestre permanece sereno na derrota. Ele morre logo após o final da partida, com a chegada da neve.

Se tivéssemos apenas o material judaico e as tradições indianas e sino-Ensino japonês, nossa matéria seria inesgotável.



Citando a ficção de Tycho Brahe e Kepler de Max Brod, abordei a ciência. Na antiguidade, nas faculdades medievais, nenhuma discriminação essencial é necessária: relações análogas entre Mestres e discípulos, entre *Magister* ou Mago e aprendiz, existem tanto nas humanidades como nas ciências.

As rivalidades entre escolas filosóficas e cosmológicas ou “alquímicas” concorrentes seguem um padrão comum. Na Academia depois de Platão e Aristóteles, nas escolas médicas depois de Galeno, no laboratório do alquimista e na torre de vigia do astrólogo, as dinâmicas de fidelidade ou insurgência, de sucessão ou exclusão são fundamentalmente as mesmas. A relação Fausto-Wagner reflete esta conjunção de convenções teológicas, filosóficas e científicas (a ciência é “filosofia natural” como tinha sido para Lucrécio). É apenas com a obtenção de um estatuto autônomo pelas ciências, principalmente durante o século XVII, que se desenvolvem diferenças significativas. Mas quando tentamos defini-los, o argumento não é claro.

A “técnica” pertence às artes, à música, à gramática ou à lógica filosófica, não menos que às ciências exatas e aplicadas. Deve ser transmitido pela teoria e pelo exemplo. No entanto, há uma diferença. O “tecnológico”, no seu sentido mais amplo, não está aberto à dissidência espontânea e à refutação como, novamente no seu sentido mais amplo, é uma proposta filosófica ou moral. Há um uníssono determinante na transmissão de habilidades observacionais e experimentais, uma progressão em dificuldade caracterizada, na maioria das vezes, por uma familiaridade concomitante com instrumentos matemáticos de crescente sofisticação.

O talento individual é importante. O demonstrador na bancada do laboratório, o professor examinador, reconhecerá a qualidade excepcional e o potencial herdeiro. Os prodígios na matemática e nas ciências são muito mais frequentes e identificáveis do que, digamos, na poética ou na metafísica (daí o que se intui serem ligações subterrâneas entre matemática, música e xadrez). Ciúmes, desgostos no laboratório ou no observatório são tão amargos quanto no ateliê e no seminário. Mas, novamente, há uma diferença, embora difícil de expressar.

Qualquer que seja a intrusão de factores psicológicos, de “afinidades electivas” – conceito que deriva da química – o surgimento da “estrela” tem a sua medida objectiva e demonstrável. O jogo do sentimento, do irracional, é mais manifesto no domínio e no discipulado em todas as humanidades. A ação do eros, tal como o entendemos, é muito mais provável. Embora também aqui a ciência tenha seus exemplos.

Nenhuma empresa humana é *totalmente* isenta de valor. Um grão de ideologia, de condicionamento histórico-social, pode alojar-se até na mais pura das abstrações. Contudo, apenas o despotismo lunático atribuirá a “corrupção judaica” à teoria da relatividade ou procurará erradicar a genética mendeliana em nome do estalinismo. Na medida do humanamente possível, o teorema matemático, o processo de conjecturas e refutações na ciência, procura “verdades” – um conceito, uma palavra da fragilidade mais vulnerável – independentemente de preocupações étnicas, religiosas ou políticas. Não existem soluções capitalistas nem socialistas para equações não lineares. A submissão de descobertas biogenéticas ao ganho financeiro é uma obscenidade, tal como o é a censura da investigação matemática e física em nome de fins militares. Quando se aproxima de um ideal de progresso desinteressado e partilhado, a descoberta científica é a construção mais madura da liberdade humana.

Isto também diferencia o processo de ensino e aprendizagem nas ciências daquele nas humanidades. Pode haver subversão pessoal por parte do discípulo, pela sua refutação do Mestre, pela sua adoção de um modelo de evolução darwiniano em oposição a um modelo lamarckiano de evolução. Mas estas surgirão de necessidades inerentes à própria ciência. O triunfo autêntico, embora muitas vezes não reconhecido, do Mestre deve ser refutado e substituído pela descoberta de seu discípulo. É discernir em seu aluno uma força e um futuro superiores aos seus. Isaac Barrow renuncia ao cargo de professor lucasiano em favor de Isaac Newton. Na verdade, David Hilbert não questiona Kurt Gödel no *discurso comemorativo deste último*. Esses homens são servidores de um compromisso muito maior do que eles próprios.

Esta neutralidade da verdade relaciona-se com o anonimato, com a impessoalidade das ciências puras e aplicadas. O gênio individual é tão evidente na história das ciências quanto na da literatura e das artes. Mas isso importa muito menos. A *Commedia* não teria existido sem Dante, as variações de Goldberg sem Bach. A morte muito precoce de Schubert deixa espaços de sensibilidade vazios. Isto não acontece com a matemática e as ciências. É dito

que um artigo algébrico pode revelar um estilo pessoal. Outro algebrista, entretanto, teria resolvido o teorema de Fermat ou chegado à conjectura de Riemann. Darwin foi apenas o mais completo, consequência de um orgulho de investigadores zoológicos e geológicos que estavam simultaneamente no limiar de uma teoria da evolução e da seleção natural. Uma dúzia de centros de investigação e “destruidores de átomos” estão hoje a trabalhar nos mesmos enigmas da física de partículas e da cosmologia. Publicações em revistas científicas e anúncios na internet científica costumam ter até trinta ou mais assinaturas. Teorias, descobertas, soluções matemáticas são, num sentido fundamental, anónimas e colectivas, seja qual for a glória que o acidente ou as relações públicas conferem a este ou aquele indivíduo. Tal trabalho em equipe e inevitabilidade —o resultado será alcançado amanhã, se não hoje— é muito diferente daquelas vividas pelo discípulo do filósofo, pelo compositor incipiente em uma master class. Não havia nada de inevitável na teoria das Idéias de Platão ou na Capela Sistina.

O material é difuso. Ela pode ser encontrada nas biografias de cientistas eminentes e em suas autobiografias ou memórias, que não são densas. A impessoalidade, o anonimato ideal da investigação científica inclina-se à descrição. Além disso, existe uma barreira à comunicação inteligível. Poucos cientistas, muito menos matemáticos, conseguiram narrar o seu trabalho ao leigo. O tecnicismo e a linguagem do tecnicismo, tão largamente matemático, interpõem-se. Eles tornam as traduções literárias do negócio da ciência artificiais e, muitas vezes, errôneas.

As metáforas são um substituto estranho para as equações. Há romancistas, entre eles Thomas Mann e Robert Musil, que reinventaram para nós este ou aquele aspecto da teoria e das descobertas científicas. O primeiro *The Search* de CP Snow continua valioso. Ocasionalmente, a ficção científica chega mais perto. É essa raridade que torna o autorretrato jazzístico e corruscante de Richard Feynman em *Surely You're Joking, Mr. Feynman* (1985) algo do que a física e a astrofísica chamam de “singularidade”.

Teórico e calculador fantasticamente talentoso, Feynman, como Benjamin Franklin ou Thomas Edison, possuía um gênio para a prática, para os insights sobre o mecanismo — “como isso funciona, poderia ser feito para funcionar melhor?” — a partir do qual a compreensão teórica fundamental podem surgir. Mal saído da adolescência, Feynman se viu dirigindo-se aos Mestres. John Wheeler, Henry Norris Russell, John Von Neumann,

Wolfgang Pauli, reunidos para ouvir Feynman. Einstein entrou. “Essas *mentes monstruosas* na minha frente, esperando!” Mas então o milagre acontece: “no momento em que começo a pensar na física e tenho que me concentrar no que estou explicando, nada mais ocupa minha mente – fico completamente imune ao nervosismo. Então, depois que comecei, simplesmente não sabia quem estava na sala. Eu estava apenas explicando essa ideia, só isso.” Princeton e Los Alamos trouxeram encontros próximos com gigantes. Mas foi a sua própria colaboração com eles, e não o ensino formal, que inspirou Feynman. As experiências o *ensinaram*. Mesmo quando caminhava com Von Neumann nos desfiladeiros, ou servindo como caixa de ressonância para Niels Bohr, Feynman conseguia perseguir a sua própria originalidade irreverente, nunca aceitando *prima facie* o que o grande homem dizia. Por sua vez, ele se tornou um professor famoso: “Não acredito que possa realmente viver sem ensinar”. Mas os motivos são psicológicos: a compulsão de fazer “*alguma contribuição*” quando bloqueado na sua própria investigação. Aprendendo a desenhar, Feynman concluiu que na física “temos tantas técnicas – tantos métodos matemáticos – que nunca paramos de dizer aos alunos como fazer as coisas. Por outro lado, o professor de desenho tem medo de te contar alguma coisa...

O professor não quer empurrá-lo em uma direção específica. Então o professor de desenho tem esse problema de comunicar como desenhar por osmose e não por instrução, enquanto o professor de física tem o problema de sempre ensinar técnicas, e não o espírito, de como resolver problemas físicos.” Santo Agostinho teria simpatizado.

Uma espécie ainda mais rara é a do matemático capaz de proporcionar ao leigo uma lufada de seus mistérios. A soberba autobiografia de Laurent Schwartz, *Un Mathématicien aux prises avec le siècle* (1997), com o seu compromisso com a justiça social e a acção política, pressupõe um grau razoável de numeracia algébrica. *As Aventuras de um Matemático* (1976), de Stanislaw Ulam, são mais acessíveis. Ulam está turbulentamente alegre com suas lembranças do aprendizado na Polónia antes da guerra. Na altura, poucas outras nações conseguiam igualar a distinção dos matemáticos polacos e dos lógicos formais, sendo a demarcação entre estes dois campos proveitosamente confusa.

O que emerge da narrativa de Ulam é a intimidade criativa entre professor e aluno, uma vez que o aluno tenha demonstrado uma promessa real. Já como calouro universitário, Ulam trabalhou em estreita colaboração com um grupo de matemáticos inovadores como Kazimir Kuratowski e Stanislaw Mazur.

A osmose, para usar o termo de Feynman, revelou-se crucial. Entre as aulas, Ulam

empoleirados nos escritórios dos instrutores absorvendo, virtualmente subliminarmente, suas habilidades obscuras. O presente decisivo que um Mestre dá a um discípulo é o de uma conjectura, de um problema, de um teorema ainda não provado. (Rumores obscuros dizem que certos Mestres, seja por inadvertência ou por malícia, direcionaram seus discípulos para tarefas triviais ou insolúveis.) Muitas vezes, a busca torna-se colaborativa; outras vezes, o aluno é deixado lutando sozinho.

Ainda novato no primeiro ano, Ulam resolveu um problema na teoria dos conjuntos e na transformação de conjuntos. Seu artigo foi publicado. Como é tradicional na Europa Central e Oriental, o café era indispensável. Uma sessão, com duração de dezessete horas, envolveu Ulam, Mazur e o eminente topologista algébrico Stefan Banach. (Deve ser assustador para um homem ou uma mulher saber que um “espaço” recebeu o seu nome – “espaços Banach”.) O assassinato de tantos Mestres pelos nazistas, a devastação sistemática da vida intelectual polonesa, injeta um sentimento triste nota nas memórias de Ulam.

Tanto Schwartz como Ulam, que iria desempenhar um papel vital no fabrico da bomba atômica em Los Alamos, estão conscientes do paradoxo segundo o qual a “mais pura” das hipóteses e soluções matemáticas pode alterar o destino empírico e político. A física das partículas e a teoria da informação, que transformaram o nosso mundo, são fortalecidas por ferramentas matemáticas outrora consideradas um jogo recôndito e especulativo. Consideremos a função central do cálculo tensorial, adormecida e despercebida, na teoria da relatividade de Einstein e na equivalência de massa e energia que levou às armas nucleares. No entanto, tal é a concentração cerebral, a abstenção da mundanidade exigida aos matemáticos – Ulam lembra-se de ter passado seis horas seguidas numa questão não resolvida nos fundamentos da teoria dos conjuntos – que a literacia política e social pode ter de vir em segundo lugar. Daí a estatura excepcional de Mestres como Schwartz ou Andrei Sakharov, que se esforçaram para dotar os seus discípulos de uma percepção mais ampla das obrigações humanas.

Aristóteles fez contribuições fundamentais para a lógica, epistemologia e Ciência Política. Karl Popper também. Houve um terceiro?

Os seminários de terça-feira à tarde de Popper na London School of Economics eram uma lenda. Participantes e auditores deixaram um tesouro de anedotas. Ferido ao extremo da histeria e autopromovido, *A Philosopher's Apprentice: In Karl Popper's Workshop* (1993), de Joseph Agassi, é, no entanto, inestimável. Os dois homens estiveram em contato próximo de 1953 a 1960. À maneira judaica, o discípulo escolheu e procurou seu Mestre

a quem ele se refere como “o filósofo” (um toque característico): “Os poucos anos que passei em contato próximo com o filósofo foram os mais seminais de toda a minha vida. Sob sua tutela concluí meus anos como estudante - que começaram com fracasso e miséria e, com sua ajuda e orientação, terminaram com entusiasmo e progresso: aprendi com ele como escrever e como não escrever, como discutir e como não escrever. , o que significa e o que não significa, e como fazer o seu trabalho da melhor maneira possível. Foi meu período de aprendizado com o filósofo, sem dúvida, o período intelectualmente mais emocionante da minha vida.” No entanto, praticamente desde o início, Agassi enfrentou uma dolorosa interdição. Sir Karl “simplesmente não podia discutir ética comigo: mesmo expressando solenemente disposição para fazê-lo, ele sabotou a discussão sobre ética. Então eu tive uma escolha simples: sair ou ficar e brigar e lembrá-lo repetidamente que eu não era mais um aprendiz.” Esta escolha foi, naturalmente, tudo menos simples. Nem a distância geográfica - em busca de uma nomeação acadêmica, Agassi viajou pelo mundo - nem as interrupções dos intercâmbios filosóficos e pessoais amenizaram o tormento do discípulo, sua sede de aceitação e confiança do Mestre. O professor Agassi esforçou-se para discriminar: “Eu não queria que a nossa amizade fosse cortada; Eu queria que meu aprendizado fosse interrompido. Eu consegui o inverso disso. O discípulo luta por ar: “Fui aprendiz do filósofo que era, portanto, meu mestre – no sentido antiquado da palavra. Como meu mestre, ele me educou; como seu aprendiz, trabalhei para ele. Foi uma troca justa e fiquei muito satisfeito com as coisas como estavam: não pedi mais. Eu estava no comando do meu destino, pois estava lá por escolha. Mas nunca prometi ser uma continuação do meu mestre; Nunca planejei entrar no lugar dele quando se aposentasse. Eu sei, antigamente era esperado que o aprendiz fizesse o mesmo e se casasse com a filha do mestre também.”

Para complicar as coisas, houve lutas internas selvagens entre os discípulos (a crônica de Agassi, por sua vez, foi questionada e rejeitada por colegas acólitos). O estelar Imre Lakatos, um epistemólogo e lógico de talento excepcional, agiu, segundo o enlouquecido Agassi, como se o seu modelo “não fosse Iago, mas Estaline” – uma comparação envenenada tendo em conta as ambiguidades do passado húngaro de Lakatos. O seminário parece ter fervilhado de intrigas competitivas e traições entre os aspirantes mais jovens. Na verdade, é duvidoso que Popper considerasse alguém como seu igual, exceto ouvintes como Peter Medawar e Ernst Gombrich. Seu relacionamento com Wittgenstein tornou-se uma alegoria. Quase invariavelmente, os membros

do seminário foram caixas de ressonância para os monólogos do Mestre. No entanto, as exigências feitas eram ferozes.

“O filósofo trabalhava dia e noite pelo menos 360 dias por ano.” Popper calculou ter reescrito *The Open Society and Its Enemies* trinta vezes, mantendo cinco versões completas. Ele trabalhava sete dias por semana, do amanhecer à meia-noite. Quando estava muito “doente para trabalhar regularmente”, ele abordava problemas de lógica. Ele considerava Joseph Agassi seu biógrafo eleito (esta afirmação foi contestada). Mas quando Popper “começou a conseguir me manipular, decidi mudar drasticamente a nossa relação”.

O filósofo expressou seu ressentimento a amigos em comum. A amargura e uma “partida ingrata” encerraram o relacionamento. É um motivo com o qual estamos familiarizados. “Ostracizado pelo próprio Mestre”, Agassi se considera mais qualificado para compreender os ensinamentos e a personalidade de Popper do que os discípulos paralisados pelo medo da rejeição do Mestre.

O egoísmo exigente de Karl Popper surgiu de um justificado sentimento de negligência. A histórica *Logik der Forschung* apareceu em 1935; só alcançou certo reconhecimento em sua publicação em inglês em 1959. Popper enfureceu-se com empréstimos extensos, mas não reconhecidos, de suas obras por contemporâneos menores, mas aclamados. Ele considerou que os pensadores britânicos mais aplaudidos social e academicamente, de origem estrangeira como o seu, eram, em grande parte, uma farsa moderna. Honras e aceitação chegaram muito tarde.

Correspondentemente, “o filósofo” carecia de graça tanto de coração como de intelecto. As suas “admissões de mudanças de opinião são esparsas e forçadas, como se fossem admissões de alguma culpa. E isto apesar da sua opinião de que a mudança sob a força da crítica é um progresso e que a mudança sub-reptícia está entre os piores crimes intelectuais.” Ser um filósofo judeu e um clarividente político no século XX, ser um refugiado há muito patrocinado pelos seus (muito poucos) pares era um destino prejudicial. Agassi sabe que seu histórico é “sombrio”. Ele não consegue superar sua dor diante da “grosseria explosiva” do Mestre, do “tribunal canguru” e das acusações de traição a que foi submetido antes da ruptura final em 1964. Ele protesta, embora ciente de que será inútil “que meu objetivo seja não ser vingativo”, que ele não deseja nenhum mal a Sir Karl.

Depois da tragédia, o sátiro brinca. Ameaças de lesões corporais figuram em relatos rivais do encontro Popper-Wittgenstein. *La Leçon* (1951), de Eugène Ionesco, culmina em assassinato. Esta farsa macabra contrapõe *o Mênon de Platão*,

com o qual começamos. O seu brilho reside no ritmo de Ionesco, nos ritmos masturbatórios e ejaculatórios que alimentam a linguagem. A pastelão sombria aponta para a trama do eros e do sadismo, da humilhação sexual e da libertação inseparável, talvez, do subsolo do processo de ensino. As relações de poder, sempre centrais para Ionesco, a aplicação, são promulgadas ao ponto da loucura. O sadismo do Professor se transforma em masoquismo sob a influência da Donzela (sombras de Strindberg e Jarry). A transformação hipnótica em homicida ocorre através da mais perigosa das disciplinas, a filologia. “A filologia leva ao pior.” A gramática e suas complexidades irracionais encarnam a autoridade. O estudante, o subalfabetizado, o proletário estão desprovidos deste instrumento dominante. A tradução não serve:

para aprender a pronunciar, leva anos e anos. Graças à ciência, podemos chegar lá em minutos. Para tirar as palavras, os sons e tudo o mais que você quiser, saiba que é preciso expelir impiedosamente o ar dos pulmões, depois passá-lo delicadamente, tocando-os nas cordas vocais que, de repente, como harpas ou folhagens ao vento, estremecem. , mover, vibrar, vibrar, vibrar ou farfalhar, ou assobiar ou farfalhar, ou assobiar, assobiar, colocando tudo em movimento: úvula, língua, palato, dentes

...

“Dentes”: trinta e quatro vezes lamentáveis, a jovem aluna menciona o agravamento da dor de dente. Em vão. Monsieur instruirá e disciplinará Mademoiselle, quer ela queira ou não. O interrogatório beira a tortura, como no questionamento de Alice no País das Maravilhas pelas Rainhas Branca e Vermelha. Um acelerador serial atinge o auge:

Chamei você para comprar facas espanholas, neo-espanholas, portuguesas, francesas, orientais, romenas, sardanapali, latinas e espanholas...

Bastará você pronunciar a palavra “faca” em todas as línguas, olhando o objeto bem de perto, fixamente, e imaginando que é da língua que você está falando.

O cadáver é removido; a campainha toca. A empregada:

Você é o novo estudante? Você veio para a aula? O Professor está esperando por você. Eu anunciarei sua chegada para ele. Desce imediatamente! Entre, entre, mademoiselle!

Será esta fatalidade, este automatismo da circularidade uma paródia da doutrina do “eterno retorno” de Nietzsche?



Na epistemologia de Popper, o erro fecundo e a falsificabilidade são essenciais. De que maneiras, com que finalidade, é possível ou praticável ensinar falsidade, transmitir engano? O *enganador*, o demônio maligno capaz de frustrar o pensamento racional, de falsificar evidências, obscurece as meditações de Descartes. Em última análise, só o amor de Deus pode garantir uma realidade “ensinável” porque verdadeira. A aposta de Descartes na fiabilidade do *magistério* divino é um salto para a luz. Não pode ser provado. Nesta questão dos Mestres da falsidade, dos discípulos deliberadamente equivocados, devem ser traçadas discriminações, mas abundam nuances e zonas cinzentas.

O Mestre pode professar aquilo “que não é”, onde a rubrica de Swift já implora todas as questões parmenidianas e aristotélicas quanto a proposições que alegam o não-ser, que articulariam a inexistência. Mentiras podem ser ensinadas *com conhecimento de causa* – observe o paradoxo. Para persuadir, para seduzir em nome do mal político, da brincadeira cínica; a falsidade pode ser ensinada para incitar a rebelião contra Deus e Sua ordem mundial. Este é o vasto domínio do Satânico, do arcanjo caído de Milton, de Simão, o Mago e de Mefistófeles. Numa vertente secular, como vimos, os sofistas foram encarregados de subverter as reivindicações da linguagem à solidez ontológica, à correspondência autêntica com o ser substantivo e verificável. No entanto, Hegel afirma categoricamente que estes mesmos sofistas foram os criadores da cultura grega e das artes da pedagogia (não era Sócrates um sofista?). A propaganda ensina mentiras; as ideologias contaminam deliberadamente o material político, social, racial e econômico. O Islã ensina aos seus mártires que setenta e duas virgens os aguardam na outra vida. Mas quão poucos exemplos são claros e quão difícil é a refutação. Mesmo nas ciências exatas, críticos como Lakatos e Feyerabend questionaram os critérios de Popper sobre o *experimentum crucis* e a verificabilidade.

A transmissão de falsidade pode ser involuntária, contingente, temporal. Os matizes são múltiplos. As notícias, o texto alterado, ainda não chegaram ao

Mestre. A censura proíbe sua disseminação. Erratas, ao longo dos séculos, podem ser inocentes. Homens da mais alta integridade ensinaram e persistiram no ensino da cosmografia ptolomaica ou da teoria da combustão do flogisto. Por outro lado, o que dizemos daqueles fundamentalistas que, hoje, inculcam nas crianças uma representação do globo terrestre plana ou que difamam a teoria da evolução? No entanto, devemos ter cuidado. Será que as atuais ortodoxias na cosmologia, na física ou na biogenética serão duradouras? Embora raramente, até a matemática exige revisão: certos axiomas euclidianos são, num sentido mais amplo, refutados por geometrias não-euclidianas. Não atribuímos a estas múltiplas formas e histórias de erro o estigma do perverso, do dolo culposos. As crenças contingentes são mutáveis. Todo ensino é provisório.

Deve manter abertas solicitações para corrigir a dissidência. Para o sofista, tal dissidência não é nem mais nem menos válida do que as proposições que desafia. Para o racionalista, para o meliorista liberal, é o passo potencial em direção a uma suposição mais inclusiva e fértil. Todo o tema dos “falsos Mestres” continua por explorar. Apenas dois são citados nas Escrituras, um em Samaria (Atos 8:9–24), o outro em Chipre (Atos 13:6–12).

O que considero incontestável é a crença de que um Mestre que *deliberadamente* ensina a mentira ou a desumanidade (são a mesma coisa) ao seu discípulo cai na categoria do imperdoável. Não é, contudo, com esta nota obscura que quero concluir.

Em Munique, durante o inverno de 1918-19, Max Weber proferiu uma palestra sobre “Ciência como Vocação” (*Wissenschaft* em seu título, significando “estudo” e “conhecimento” no sentido mais inclusivo) que, embora registrada de forma imperfeita, rapidamente tornou-se um clássico. A Europa estava devastada. A sua elevada civilização, a sua busca pela excelência intelectual, da qual as universidades alemãs tinham sido salvaguardas confiantes, revelaram-se impotentes para deter o desastre. Seria possível devolver ao prestígio e à integridade essa vocação do estudioso, do professor? Weber previu a americanização, a viragem para a burocracia administrativa do ensino superior e da vida académica na Europa. O abismo entre “o chefe de uma empresa académica capitalista tão grande e o professor catedrático à moda antiga” era enorme. Em perigo estava o uníssono, que Weber considerava indispensável, da investigação erudita-científica e do ensino. Os critérios de promoção, que agora entram em vigor, são suspeitos: “O facto de os estudantes recorrerem a um professor é, no entanto, determinado em grande medida por factores puramente superficiais, co

voz. Após uma vasta experiência e uma consideração sóbria, desconfio muito de grandes audiências, por mais inevitáveis que sejam.

A democracia deve ser praticada onde for apropriado. A formação científica, porém, se quisermos continuar com as tradições das universidades alemãs, implica a existência de um certo tipo de aristocracia intelectual.”

A ameaça a estas tradições é, além disso, interna à própria *Wissenschaft*. A nossa cultura embarcou num processo de especialização do qual nunca emergirá. O estranho, o polímata, é irremediavelmente vulnerável. Em certo sentido, este estreitamento do foco é admirável: “Aquele que não tem a capacidade de colocar vendas em si mesmo, por assim dizer, e de se convencer de que o destino da sua alma depende de a sua interpretação particular de uma determinada passagem num manuscrito ser ou não correto, sempre será estranho à ciência e aos estudos”. Aqueles que são incapazes de experimentar “esta rara intoxicação” deveriam ir para outro lugar. No entanto, tal especialização pode esterilizar. As principais hipóteses e insights podem surgir do “diletante”, do generalista ou do amador (por exemplo, a decifração da Linear B). A inspiração não será programada. A intuição fundamental “só vem quando quer e não consulta os nossos desejos”. Seja nas humanidades ou nas ciências, na ação empreendedora ou nas artes, a realização criativa tem origem no que Platão chamou de “mania”. A diferença é que o homem da ciência deve resignar-se à transitoriedade das suas descobertas, que ele é o servo de um progresso que anulará ou alterará os seus trabalhos. Só a arte é “realização”, na medida em que nenhum produto subsequente a torna obsoleta. Cientistas e estudiosos estão comprometidos com um ideal sacrificial.

A *Rektorsrede* de Martin Heidegger foi, intencionalmente ou não, uma resposta à nobreza estóica de Max Weber. Sua formulação é, como observamos, tão complicada e até esotérica que torna a interpretação ao mesmo tempo perigosa e interminável. Inequívoca, porém, é a identificação do estudo e do ensino, da universidade *in toto*, com o destino do *Volk* e as exigências da revolução nacional-socialista. A espiritualidade desinteressada, na concepção de Kant e Weber, tornou-se um luxo irrelevante. Na nova Esparta, os mestres são apenas mestres sob um só Mestre. Os discípulos marcham ao som de seus tambores. Até a poética retorna às suas raízes etimológicas na ação física. Ambos os textos têm sua grandeza. Mas há na exaltação da obediência e do discipulado de Heidegger mais do que um traço de barbárie. Em seu

Com o despertar iminente, a imagem de Yeats dos “Sábios no fogo santo de Deus” (seus livros foram queimados) assumiu uma realidade insuportável. Nem perdeu a sua ameaça.

PÓS-FÁCIO



As ordens de relacionamento entre Mestres e discípulos, tal como as esbocei, persistirão?

A necessidade de transmitir conhecimentos e competências, o desejo de adquiri-los, são constantes da condição humana. O domínio e a aprendizagem, a instrução e a sua aquisição devem continuar enquanto existirem sociedades. A vida como a conhecemos não poderia continuar sem eles. Mas há mudanças significativas em curso.

O papel exponencial e a autoridade das ciências e da tecnologia nos assuntos do planeta são muito mais profundos do que a economia ou a pragmática. Constituem um movimento tectónico, uma mudança de gravidade tão abrangente quanto a erosão gradual das visões de mundo religiosas da mentalidade adulta, uma erosão precisamente correlacionada com a soberania do científico. Referi-me à evidência de que as energias e a excelência do intelecto já estão a ser investidas nas ciências, para além de qualquer outro empreendimento. Este novo equilíbrio será generalizado. A computação, a teoria e a recuperação da informação, a onipresença da Internet e da web global representam muito mais do que uma revolução tecnológica. Implicam transformações de consciência, de hábitos de percepção e articulação, de sensibilidade recíproca que mal começamos a avaliar. Em múltiplos terminais e sinapses eles se conectarão com nosso sistema nervoso (possivelmente análogo) e estruturas cerebrais. O software tornar-se-á, por assim dizer, internalizado e a consciência poderá ter de desenvolver uma segunda pele.

O impacto no processo de aprendizagem já é importante. Em seu console, o aluno se ramifica em novos mundos. Assim como o aluno com seu laptop e o pesquisador navegando na web. Condições de troca e debate colaborativo, de armazenamento de memória, de transmissão imediata e

a representação gráfica já reorganizou numerosos aspectos da *Wissenschaft*. A tela pode ensinar, examinar, demonstrar e interagir com precisão, clareza e paciência que excedem a de um instrutor humano. Seus recursos podem ser divulgados e mobilizados à vontade. Não conhece preconceito nem cansaço. Por sua vez, o aprendiz pode questionar, objetar, responder numa dialética cujo valor pedagógico pode ultrapassar o do discurso falado.

Como que em reacção, o recurso ao sábio terapêutico, ao guru e ao xamã mais ou menos secularizado é generalizado, particularmente no Ocidente insone. Nunca houve tantos curandeiros, fornecedores de ocultismo, *consiglieri spiritualis* – a designação de mafioso é apropriada – ou charlatões astutos. Aludi à onda muitas vezes fictícia mas inegável de “Orientalismo” e misticismo. Ainda mais influentes são as reticulações do psicanalítico, as rivalidades entre os seus Mestres, os covens da dependência e do discipulado, que coloreem tantas facetas do nosso idioma e costumes. Aqui, embora sob uma aparência que pode chegar perto da farsa, os motivos clássicos de domínio e discipulado florescem. De certa forma, a Nova Era, o clima depois de Freud, é pré-socrática. Pitágoras e Empédocles se sentiriam em casa.

A aura carismática do professor inspirado, o romance da persona no ato pedagógico certamente perdurarão. A um nível sério, contudo, os domínios aos quais estas se aplicarão parecem estar cada vez mais restritos. Cada vez mais, a transmissão do conhecimento e da *technē* dependerá de outros meios e modos de envolvimento. A fidelidade e a traição humanas, os mandamentos de amor e rebelião de Zaratustra, um exigindo o outro, são estranhos à electrónica.

As mulheres mestres têm sido poucas, embora eminentes. De Siracusa, Atenas, Antioquia em diante, as discípulas têm sido abundantes. Esta “demografia” está agora a alterar-se. No estudo da literatura e das línguas modernas, as mulheres jovens já superam os homens. A feminização está se ampliando nas humanidades e nas artes liberais. As mulheres lutam pelo seu justo lugar ao sol da ciência e da tecnologia. A estrutura patriarcal inerente às relações entre Mestre e discípulo está retrocedendo. A identidade de género e a demarcação sexual estão a confundir-se. No entanto, as construções de fidelidade e traição, de *auctoritas* e rebelião, de mimese e rivalidade que temos

olhamos estão fadados a mudar. No que diz respeito aos seus seguidores masculinos – até mesmo o termo “discípula” pode assumir uma ressonância diferente – a mulher Mestra desenvolverá reflexos, expectativas e movimentos simbólicos de um tipo novo e complexo. Reciprocamente, o aprendiz masculino chegará a atitudes ao mesmo tempo devotadas e, em certo sentido, neutras. As discípulas de mulheres podem encontrar-se numa situação ao mesmo tempo simplificada e instável, mesmo que desconsideremos completamente a pulsação complicada do erótico. Até o momento, a literatura é escassa e marginal. Citei o testemunho que existe em torno de Nadia Boulanger e Simone Weil. Existem premonições nas ficções de Iris Murdoch. O material certamente aumentará. Até agora, só podemos conjecturar sobre valores e tensões sem precedentes.

A terceira mutação é a mais importante. É também o mais difícil de definir. Qualquer que seja o seu contexto étnico, qualquer que seja a civilização relevante, o domínio e o discipulado têm sido profundamente enraizados na experiência religiosa e no culto. Na sua origem, as lições dos Mestres eram as do sacerdote. A modulação na filosofia pré-socrática e clássica foi quase imperceptível. O *magistério* do Mestre medieval e renascentista era formalmente o do doutor em divindade, de Tomás de Aquino ou de São Boaventura na cátedra. A herança teológica enfraqueceu, mas as suas convenções permaneceram em vigor durante toda a modernidade secular. Estas formas, estas convenções de espírito foram subscritas por uma reverência quase não examinada e evidente. Reverenciar o *Maître* era o código nativo e natural de relacionamento. Onde a “reverência” e a deferência empalidecem, permanece um respeito intimamente derivado, uma submissão voluntária. Num sentido abrangente, cuja definição no Ocidente remonta a Aristóteles e Cícero, o dinamismo é o da admiração, do orgulho admirador pela estatura do Mestre e pela sua aceitação do discipulado. “Este é o nosso mestre, famoso calmo e morto, / Carregado sobre nossos ombros.”

Eu chamaria a nossa época atual de irreverência. As causas desta transformação fundamental são as da revolução política, da convulsão social (a notória “revolta das massas” de Ortega), do cepticismo obrigatório nas ciências. A admiração, e muito menos a reverência, tornaram-se obsoletas. Somos viciados na inveja, na difamação, no nivelamento descendente.

Nossos ídolos devem exibir cabeças de barro. Onde o incenso sobe, ele o faz em direção aos atletas, às estrelas pop, aos loucos por dinheiro ou aos reis do crime. A celebridade, por saturar a nossa existência mediática, é o contrário da *fama*. O uso,

um milhão de vezes, do número da camisa do deus do futebol ou do penteado do cantor é o contrário do disciplinado. Da mesma forma, a noção de sábio beira o ridículo. A consciência é populista e igualitária, ou finge ser.

Qualquer viragem manifesta para uma elite, para aquela aristocracia do intelecto evidente para Max Weber, está perto de ser proscrita pela democratização de um sistema de consumo de massa (esta democratização comporta, inquestionavelmente, libertações, honestidades, esperanças de primeira ordem).

O exercício da reverência está voltando às suas origens na esfera religiosa e ritual. Em todas as relações mundanas e seculares, a nota predominante, muitas vezes estimulante americana, é a de desafiar a impertinência. “Monumentos do intelecto não envelhecido”, talvez até os nossos cérebros, estão cobertos de pichações. Na entrada de quem os alunos sobem? *Plus de Maîtres* proclamou uma das senhas que floresciam nas paredes da Sorbonne em maio de 1968.

Cientificismo; feminismo; democracia de massas e seus meios de comunicação. Pode, deve “o lições dos Mestres” sobreviver ao ataque das marés?

Acredito que sim, mesmo que seja de forma imprevisível. Eu acredito que eles devem. *Libido sciendi*, um desejo de conhecimento, uma dor de compreensão está incrustada no melhor dos homens e mulheres. Assim como o chamado do professor.

Não há ofício mais privilegiado. Despertar em outro ser humano poderes, sonhos além dos seus; induzir nos outros o amor por aquilo que se ama; fazer do presente interior o seu futuro: esta é uma tripla aventura como nenhuma outra. À medida que se espalha, a família dos alunos ocasionais é como o ramo, o verde de um tronco que envelhece (tenho alunos nos cinco continentes). É uma satisfação incomparável ser o servo, o mensageiro do essencial – sabendo perfeitamente quão poucos podem ser criadores ou descobridores de primeira linha. Mesmo num nível humilde – o do professor – ensinar, ensinar bem, é ser cúmplice da possibilidade transcendente. Acordada, aquela criança exasperada na última fila pode escrever as linhas, pode conjecturar o teorema que ocupará séculos. Uma sociedade como a do lucro desenfreado, que não honra os seus professores, é falha. Pode ser que este seja o significado radical da pornografia infantil.

Onde homens e mulheres trabalham descalços em busca de um Mestre (um tropo hassídico frequente), a força vital do espírito é salvaguardada.

Vimos que a Maestria é falível, que o ciúme, a vaidade, a falsidade e a traição se intrometem quase inevitavelmente. Mas as suas esperanças sempre renovadas, a maravilha imperfeita da coisa, dirigem-nos para a *dignitas* da pessoa humana,

para o seu retorno ao seu melhor eu. Nenhum meio mecânico, por mais rápido que seja, nenhum materialismo, por mais triunfante que seja, pode erradicar o amanhecer que experimentamos quando compreendemos um Mestre. Essa alegria não faz nada para aliviar a morte. Mas isso nos deixa furiosos com seu desperdício. Não há tempo para outra lição?

A discussão deve terminar em poesia. Ninguém pensou mais profundamente sobre as questões que tentei levantar do que Nietzsche:

Oh cara! Prestar atenção!

O que a meia-noite profunda fala?

“Eu dormi, eu dormi, “De um sonho profundo eu acordei: “O mundo é profundo,

“E mais profundo do

que o dia pensei: “Profunda é sua

desgraça”, “Deleite -

mais profundo que o coração partido: “Ai,

diga: Vá embora!

“Mas todo prazer quer a eternidade, “-

quer profundo, profundo, eternidade!”

Ó humanidade! Tome cuidado!

O que diz meia-noite profunda?

“Eu dormi, eu dormi

—,“ Eu acordei de um sonho profundo:— “O

mundo é profundo, “E

mais profundo do que se pensava no dia.

“Sua dor é profunda—,

“Desejo – mais profundo ainda que a dor do

coração: “A dor diz: vá embora!

“Mas toda luxúria busca a eternidade—,

“—busca uma eternidade profunda, profunda!”

Uma tentativa hesitante de tradução. Quando já existe um alto: no cenário de Mahler. Mestre para Mestre.

ÍNDICE



Arão de Karlin, Rabino, [154–155](#)

Abelardo, Pedro: relacionamento com Heloísa, [2](#), [62](#), [86–87](#), [88](#), [93](#); *História calamitatum*, [87](#); vs. Heidegger, [88](#), [89](#), [90–91](#)

Abraham, Rabino, [154](#)

Academia, Platônico, [23](#), [28](#),

[163](#) Adams, Henry: *A Educação de Henry Adams*, [105](#), [126–128](#); contra Henry James, [128](#), [129](#); *Ester*, [129](#); relacionamento com Louisa Catherine, [129](#);

Democracia, [130](#)

Adler, Alfred,

[123](#) Aeschines, [23](#) Agassi, Joseph: *um aprendiz de filósofo*, [169–170](#), [171](#), [172](#)

Agassiz, Louis, [127](#) Agnès de Langeac: relacionamento com Olier,

[93](#) Akiba ben Joseph, [3](#), [151](#) Alain, [103 –109](#); versus Sócrates, [24](#), [103](#), [104–105](#); contra Plotino, [39](#); relacionamento com Simone Weil, [93](#), [107](#); na Atenas Socrática, [94](#); *L'Histoire de mes pensees*, [104](#); *Marte*, [104](#); *Propos*, [104](#), [106](#); e Espinosa, [104](#), [106](#); em Platão, [104](#), [106](#), [108](#), [109](#); relacionamento com Lagneau, [105–106](#); relacionamento com Maurois, [106](#); métodos pedagógicos, [107–108](#); em Hegel,

[108](#); no sucesso,

[108](#); na sociedade da liberdade, [109](#) albigenses, [6](#) Alcibíades, [22](#); relacionamento com Sócrates,

[2](#), [23–28](#), [30–31](#), [37](#), [38](#), [41](#),

[62](#), [99](#), [141](#) Alcidamas,

[13](#) Althusser,

Louis, [26](#), [97](#),

[110](#) Ambrósio,

Santo, [42](#), [43](#)

Amélio, [39](#) Amônio, [39](#)

Anaxágoras, [9](#) Anaximandro, [9](#)

Andreas-Salomé,

Lou, [87](#) André

(discípulo de Jesus), [36](#) Antheil,

Jorge, [135](#)

Antístenes, [23](#) Aquino, Tomás, [3](#), [48](#), [79](#), [182](#) Aragão, Luís, [94](#) Arquimedes, [144](#)

Arendt, Hannah: relacionamento com Heidegger, 2, [62](#), [82](#), [88–90](#); vs. Heloísa, [88](#); relacionamento com Jaspers, [88](#)

Aristipo, [23](#)

Aristófanis, [66](#); *Nuvenis*, [14](#), [22–23](#)

Aristóteles, 6, 8, [23](#), [108](#), [163](#), [169](#), [174](#), [182](#); e Escolástica, [48](#), [79](#); *Ética a Nicómaco*, [81](#) Arnold, Mateus, [46](#), [47](#), [130](#); *Empédocles no Etna*, [12](#) Aron, Raymond, [97](#)

Auden, WH, [62](#)

Augustine, Saint:

sobre o ensino, 2, [42–46](#), [101](#), [167](#); como exegeta, 3; e Plotino, [41](#); *De magistro*, [42–43](#); relacionamento com Adeótato, [42–43](#); e Platão, [43](#), [44](#); *Confissões*, [43–44](#), [126](#); sobre Cristo, [43–45](#); nas placas, [43–45](#); versus Wittgenstein, [44](#); versus Hopkins, [44](#), [45](#); contra Pascal, [45](#); sobre o pecado, [67](#); pontual, [79](#); *De gratia et libero arbitrio*, [88](#); sobre amor, [88](#) Avery, Stanley, [134](#)

Baal Shem Tov, [152–153](#)

Bach, Johann Sebastian, [143](#); *Variações Goldberg*, [165](#)

Balanchine, George, [135](#)

Balzac, Honoré de, [59](#), [108](#), [141](#)

Banach, Stefan, [168](#)

Barnes, Jonathan, [9–10](#)

Barrow, Isaac, [165](#)

Barth, Karl, [80](#)

Barukh de Mezbizh, Rabino, [155](#)

Bataille, Georges, [59](#)

Beatrice e Dante, [51](#), [52](#), [54](#), [140](#)

Beaufret, Jean, [79](#), [90–91](#)

Beethoven, Ludwig van, [128](#), [143](#)

Bellow, Saul, [152](#); *Ravelstein*, [145–146](#); sobre Judaísmo e ensino, [146](#), [150](#)

Benjamin, Walter, [3](#)

Bergson, Henri, [41](#), [102](#), [105](#)

Berkeley, George, [41](#)

Berlioz, Hector: *Benvenuto Cellini*, [59–60](#)

Bernard, Claude, [96](#)

Bernstein, Leonard, [135](#)

Berthelot, Marcelin, [96](#)

Bésus, Roger: *Le Maître*, [109](#)

Blackmur, RP, [127](#)

Blavatsky, Helena, [122](#)

Bloom, Alan: *O fechamento da mente americana*, [145](#)

Bloom, Harold, [152](#)

Bloomsbury Group, [122](#)

Blum, Léon, [97](#)

Boccaccio, Giovanni, [55](#)

Bodhidharma, [159](#)

Boehme, Jakob, [20](#)

Boethius, [41](#)

Bohr, Niels, [167](#)

Bonaventura, Saint, [182](#)

Livro de Mórmon, [33](#)
Borchardt, Rodolfo, [121](#)
Borges, Luís, [152](#)
Bossuet, Jacques-Benigne: relação com Cornuau, [93](#)
Boulanger, Nadia, [19](#), [133–137](#), [182](#); relacionamento com Fauré, [133](#), [135](#); relacionamento com Lili Boulanger, [134](#); vs. Sócrates, [137](#)
Bourget, Paulo, [100](#), [108](#), [109](#); *Le Disciple*, [97–99](#), [125](#)
Boutang, Pierre: relacionamento com Maurras, [49](#), [94–95](#)
Bradbrook, MC, [65](#)
Brahe, Tycho: relacionamento com Kepler, [74–75](#), [77](#), [162](#)
Brandes, Georg, [114](#)
Brentano, Franz, [79](#)
Bridges, Robert, [77](#)
escolas públicas britânicas,
[28](#) Brod, Max: *Tycho Brahes Weg zu Gott*, [75–76](#), [162](#); *Mira*, [76](#); relacionamento com Werfel, [76](#);
relacionamento com Kafka, [76–77](#)
Browning, Elizabeth Barrett, [89](#)
Browning, Robert: “Funeral de um gramático”, [70](#), [140](#)
Brunetto Latini, [54–56](#), [112](#), [117–118](#); *Li Livres du Trésor*, [54](#); e homoerotismo, [55](#), [62](#) Bruno,
Giordano, [41](#), [64](#), [66](#); *Frenesi Heroico*, [65](#); *Oratio valedictoria*, [65](#) Bryant, Paul
“Bear”, [138](#), [139](#) Buber, Martin,
[152](#), [153](#), [156](#) Budismo: Zen,
[30](#), [101](#), [147](#), [158–161](#); o Buda, [114](#); Bodhidharma, [159](#); e oralidade, [159](#); vs.
Judaísmo,
[161](#) Bultmann, Rudolf, [37](#),
[88](#) Burkhardt, CJ: relacionamento com Nietzsche,
[114](#) Busoni, Ferruccio: relacionamento entre Fausto e Wagner em *Doktor Faust*, [2](#), [6](#), [68–69](#), [84](#)

Calvinismo, [65](#)
Apóstolos de Cambridge,
[122](#) Canetti, Elias,
[123](#) Carlyle, Thomas, [128–](#)
[129](#) Carson, Anne, [147–](#)
[148](#) Carter, Elliot,
[135](#) Cato e Dante, [52](#),
[53](#) Cavalcanti, Guido,
[48](#) Cavalieri, Bonaventura: relacionamento com Michelangelo , [28](#),
[62](#) Celan, Paul, [6](#), [19](#),
[150](#) Chantal, Jeanne de: relacionamento com
Sales, [93](#) Chapman, George, [47](#); *Hino em*
Noctem, [65](#)
Char, René, [94](#) Chartier, Emile-
Auguste. *Veja* Alain
Chladni, EF, [119](#) Cristianismo: e Neoplatonismo, [25](#), [39](#), [41](#), [43](#); e Judaísmo, [37](#), [38](#); e Platão, [39](#), [43](#), [45](#); e
mulheres, [40](#), [85](#); Calvinismo, [65](#)
Padres da Igreja, [8](#), [24](#), [87](#)
Churchyard, Thomas: “Esposa de Shore”, [64](#)
Cícero, Marco Túlio, [43](#), [182](#)

Clementine *Recognitions*, 99
Coetzee, JM: *Disgrace*, 142
Coleridge, Samuel Taylor, 63
Collingwood, RG: *Autobiography*, 105
Comte, Auguste, 108, 109, 129
Confucionismo, 101, 119, 157,
158 Copérnico, Nicolaus, 64, 65, 74,
75 Copland, Aaron, 134,
135 Cornuau, Madame: relacionamento com
Bossuet, 93 Cortot,
Alfred, 134 Courbet, Gustave: *La
Rencontre*, 53
Cousin, Victor, 96 Cumming, Robert: *Fenomenologia e Desconstrução*, 78; em
Heidegger, 78, 79 Cínicos, 23

Damrosch, Walter, 134, 135
Dante Alighieri, 47–56, 143, 165; e Virgílio, 6, 48–54; *Purgatório*, 6, 49–50, 51, 52, 53–54; vs.
Platão, 21, 48; *Paraíso*, 39, 49–50, 52; relacionamento com Cavalcanti, 48; relacionamento
com Guinizelli, 48; *Inferno*, 49–52; e Estácio, 51, 52, 53–54; e Beatriz, 51, 52, 54, 140; e
Catão, 52, 53; e Rifeo, 52, 53; e Traiano/Trajano, 52, 53; relação com Brunetto, 54–56, 112, 117–
118
Darwin, Charles, 98, 129, 144, 164, 165
Daudet, Alphonse, 97, 125
David, Jacques-Louis, 34, 38
David, King, 150
Dee, John ,
64 Derrida, Jacques, 13, 78, 110; na *diferença*, 82; em Heidegger,
91 Descartes, René, 104, 106, 107, 108,
174 Dewey, John,
124 Dickens, Charles, 108, 141; *Oliver Twist*,
99 Diderot, Denis,
95 Diógenes de Sinope,
24 Dogen Zenji, 159–
160 Don Juan e Leporello,
70 Donne, John,
64 Dom Quixote e Sancho Pança,
70 Dostoevski, Fyodor: *Os Irmãos Karamazov*, 19, 101; Marlowe, 66
Drayton, Michael, 63
Dreyfus Affair, 97, 109
Dryden, John, 60
Dumas, Alexandre, 96, 97
Du Maurier, Daphne, 59
Dupont, Jacques, 134
Dylan, Bob, 143

Escola Normal, 97, 107
Edison, Thomas, 166
Einstein, Alberto, 164, 166, 169

Eliot, George, [63](#); *Middlemarch*, [85–86](#), [87](#)
Eliot, TS, [56](#); relacionamento com Pound, [61](#)
Emerson, Ralph Waldo, [19](#), [113](#), [124](#)
Empédocles, [8](#), [10–12](#), [110](#), [114](#), [120](#), [181](#); como poeta, [9](#); Heidegger em diante, [11–12](#); morte de, [11–12](#), [68](#), [159](#);
vs.
Sócrates, [12](#); Schopenhauer, [113](#)
Engle, Paulo,
[61](#) Epicuro, [105–](#)
[106](#) Euclides,
[23](#) Euclides, [175](#)

Fauré, Gabriel: relação com Boulanger, [133](#), [136](#) Fénelon,
François de Salignac de La Mothe: relação com Guyon, [93](#) Ferguson, K., [75](#)
Fermat, Pierre
de: último teorema de, [5](#) Feyerabend,
Paul, [175](#) Feynman,
Richard: *Certamente você está brincando*, Sr. _ _ _ _ _
relacionamento com Maupassant,
[60–61](#); *Bouvard e*
Pécuchet, [61](#) Forster, EM,
[62](#), [157](#) Foucault, Michel, [97](#); sobre relações de poder, [4–5](#) Françaix, Jean, [135–136](#) França:
Sorbonne, [14](#), [97](#), [106](#),
[107](#), [183](#); *Líderes inovadores* em, [92–99](#), [102–](#)
[110](#); influência do Império
Romano em [93–94](#); Academia Francesa, [93–94](#), [106](#); Revolução Francesa, [94](#), [95](#); Napoleão I, [94](#), [95](#); os
filósofos em, [95](#); após a Guerra Franco-Prussiana, [95–96](#); Escola Normal, [97](#), [107](#); Caso Dreyfus, [97](#),
[109](#); como *república de professores*, [102–103](#); professores do ensino médio em, [102–103](#), [106–](#)
[107](#); Action Française, [136](#) França, Young, [135](#) Francisco de Assis, Saint, [99](#) Franklin, Benjamin, [166](#)
Maçonaria, [119](#) Freud,
Sigmund, [110](#), [111](#),
[151](#), [181](#); sobre remuneração
monetária, [16](#); vs.
Sócrates, [30](#);
relação
com discípulos, [101](#), [122–123](#); e homoerotismo, [123](#)
Galen, [163](#)
Galileo Galilei, [75](#), [144](#)
Gast, Peter: relacionamento com Nietzsche,
[114](#) George, Stefan, [41](#), [59](#), [120–122](#); versus Heidegger, [121](#); *O Novo Reich*, [121](#); *O Sétimo Anel*, [121](#);
A Estrela da Aliança, [121](#); *Tapete da Vida*, [121](#); e Nazismo, [121](#), [122](#)
Alemanha: campeã em [92–93](#); pedagogia em, [92–93](#), [95–96](#), [124–125](#), [128](#), [176](#); *Bildungsroman* in, [118](#).
Veja também Nazismo
Gershwin, George, [135](#)
Gide, André: *Os Falsificadores (Les Faux-Monnayeurs)*, [51](#), [98](#); *As Caves do Vaticano*, [98](#);
O Imoralista, [98](#)
Gilloux, Luís, [97](#)
Ginsberg, Allen, [130](#)
Vidro, Filipe, [135](#)

Gnosticismo, [40](#)

Deus, 5, [32](#), [44](#), [67](#), [101](#), [150–151](#), [174](#). *Veja também* Cristianismo; Islamismo; Judaísmo

Gödel, Kurt, [165](#)

Goethe, Johann Wolfgang von, [69–72](#), [92](#), [112](#), [137](#); em Marlowe, [66](#); no acadêmico, [69–70](#), [71](#);

Teoria das Cores, [72](#); relacionamento com Schopenhauer, [72](#); *Guilherme Meister*, [118](#); contra Shakespeare, [127](#)

Fausto de Goethe, [70–72](#); relação entre Fausto e Wagner, [70–71](#); relação entre Fausto e Mefistófeles, [71](#); Episódio de Quíron, [72](#)

Gombrich, Ernst, [171](#)

Górgias, [12](#), [14](#), [21](#)

Graham, Marta, [124](#)

Granel, Gérard, [78](#), [110](#)

Guilloux, Louis: relacionamento com Palante, [110](#); *O Sangue Negro*, [110](#)

Guinizelli, Guido, [48](#)

Culto de Gurdjieff, [122](#)

Guyon, Madame: relação com Fénelon, [93](#)

Habermas, Jürgen, [78](#)

Hakuin Ekaku, [160–161](#)

Harriot, Thomas, [64](#)

Harris, Donald, [134](#)

Hasidism, [20](#), [130](#), [152–156](#), [161](#). *Ver também* Judaism

Hauptmann, Gerhart: “Indiphodi,” [12](#) Hecht,

Anthony: “Os Mistérios de César”, [146–147](#) Hedonistas, [23](#)

Hegel, GW E,

[41](#), [96](#), [108](#); em Heráclito, 8; sobre os sofistas, [174](#) Heidegger, Martin, [78–](#)

[85](#); relação com Arendt, 2, [62](#), [82](#), [88–90](#); no Ser, 3, [30](#), [82](#); na verdade (*aletheia*), 3, [35](#), [81](#); relacionamento com Husserl, 6, [78](#), [80–85](#); e Anaximandro, 9; e os sofistas, [12–13](#); contra Rorty, [15](#); versus Jesus, [35](#);

contra Sócrates, [35](#); *Rektorsrede*, [78](#), [84](#), [177–178](#); influência de, [78](#), [90–91](#), [96](#); e Lutero, [79](#), [80](#); e Escolástica, [79](#), [87–88](#); idioma de, [79–80](#); *Sein und Zeit*, [79–80](#), [83](#), [84](#); relacionamento com Jaspers, [82](#), [83](#); e Nazismo, [83–84](#), [177–178](#); relacionamento com Bultmann, [88](#); versus Abelardo, [88](#), [89](#), [90–91](#); e Hölderlin, [90](#); e Sófocles, [90](#); sobre Zaratustra, [116](#); em *Gelassenheit*, [120](#); George, [121](#) Heine, Heinrich, [123](#), [128](#)

Heloise: relacionamento com Abelardo, 2, [62](#), [86–87](#), [88](#), [93](#); vs. Arendt,

[88](#) Hemingway, Ernest:

relacionamento com Stein, [61](#) Heráclito, [101](#); na dialética, 8; em polímatas, [9](#)

Hesse, Hermann, [92](#), [157](#); *Glasperlenspiel/Magister*

Ludi, [118–120](#), [141](#); e homoerotismo, [120](#),

[141](#)

Hilberto, David, [165](#)

Hípias de Elis, [13](#)

Hofmannsthal, Hugo von, [121](#)

Hölderlin, Friedrich, [116](#); *Morte de Empédocles*, [11](#); “Sócrates e Alcibíades”, [30–31](#); e

Heidegger, [90](#)

Holland, Robert, [50](#)

Holmes, Oliver Wendell, Jr., [124](#)

Holmes, Sherlock e Dr. Watson, [70](#) Hopkins,

Gerard Manley, [44](#), [45](#), [77](#) Hugo, Victor,

[129](#)

Humboldt, Wilhelm von, [95-96](#)

Hume, David, [105-106](#)

Husserl, Edmund, [96](#); relação com Heidegger, 6, [78](#), [80-85](#); na intencionalidade, [28](#); *Logística Investigações*, [81](#); *Artigo da Enciclopédia Britânica*, [83](#)

Huxley, Aldous, [157](#)

Jâmblico: De vita Pythagorica liber,

[42](#) Ibsen,

Henrik, [12](#) I-Ching,

[120](#) Ikkyu

Sojun, [160](#) Ionesco,

Eugène: *La Leçon*, 5, [172-174](#); vs. Jarry, [172](#); vs.

Strindberg, [172](#)

Íon de Chios, [9](#)

Islam, 3, [33](#), [174-175](#)

Isócrates, [13](#)

Israel de Konitz, Rabino, [155-156](#)

Itália, [93](#)

Jacob Yitzakh, Rabino, [156](#)

James (discípulo de Jesus), [36](#)

James, Henry, [22](#), [92](#); *Embaixadores*, [125](#), [128](#); "A Lição do Mestre", pp. [125-126](#); versus Nietzsche, [126](#); contra Henry Adams, [128](#), [129](#); *O Retrato de uma Senhora*, [141](#) James,

William, [125](#) Jarry,

Alfred, [172](#) Jaspers,

Karl, [78](#), [82](#), [83](#), [88](#) Jaurès,

Jean, [97](#), [102](#) Jesus,

[114](#); relacionamento com os discípulos, 2, [35](#), [36](#), [37-38](#), [42](#), [101](#), [102](#), [116](#), [141](#); na Última Ceia, 2, [37](#), [100](#);

relacionamento com discípulo amado, 2, [37](#), [141](#); no Jardim do Getsêmani, [30](#), [36](#); vs.

Sócrates, [33-38](#); sobre punição por adultério, [34](#); morte de, [34](#), [42](#); versus Heidegger, [35](#); parábolas de, [35-36](#), [160](#); relacionamento com Judas, [37-38](#), [67](#), [100](#); Agostinho em diante, [43-45](#); como Deus encarnado, [43-45](#), [50-51](#),

[53](#) Jó, Livro de, [150](#)

João (discípulo de Jesus), [36](#)

João de Salisbury, [90](#)

Johnson, Samuel, [60](#)

Jonson, Ben, [47](#), [60](#)

Joyce, James: *Finnegans Wake*, [80](#)

Judaísmo: Torá, 3, [33](#), [150](#), [151](#), [152](#); Cabala, 5, [101](#), [119](#), [152](#), [154](#), [155-156](#), [159](#), [161](#); o rabino em, [16](#);

estudiosos em, [19](#), [32](#), [37](#), [150-156](#); Hassidismo, [20](#), [130](#), [152-156](#), [161](#); Talmud, [32](#), [33](#), [130](#), [152](#), [161](#); e

Cristianismo, [37](#), [38](#); Judaísmo rabínico, [40](#); e mulheres, [85](#); pedagogia em, [130](#), [146](#), [150-156](#), [162](#), [169](#);

Deus em, [150-151](#), [152](#), [155](#), [161](#); vs. Budismo, [161](#) Judas Iscariotes, [37-38](#),

[67](#), [100](#) Jung, CG, [123](#)

Cabala, 5, [101](#), [119](#), [152](#), [154](#), [155-156](#), [159](#), [161](#). Ver também Judaísmo

Kafka, Franz, [20](#), [35](#), [152](#); relacionamento com Brod, [76-77](#)

Kant, Emanuel, [15](#), [29](#), [69](#), [70](#), [81](#), [98](#), [109](#), [112](#), [127](#), [128](#), [177](#); *A Briga das Faculdades*, [71](#);
Crítica da Razão Pura, [110](#)
Kawabata Yasunari, *Mestre do Go*, 6, [161–162](#)
Keats, João, [143](#)
Keizan Jokin, [160](#)
Keller, Gottfried: *Green Heinrich*, [118](#)
Kepler, Johannes, [119](#); relacionamento com Tycho Brahe, [74–75](#), [77](#), [162](#); *Astronomia nova*, [75](#);
Efemérides, [75](#)
Kierkegaard, Søren, [25](#), [52](#), [113](#); *Medo e Tremor*, [79](#)
Kirkpatrick, Ralph, [136](#)
Kisiel, T., [79](#)
Alcorão, 3,
[33](#) Koun Ejo,
[160](#) Koussevitzky, Serge,
[135](#) Kuratowski, Kazimir, [168](#)

Lacan, James, [13](#), [110](#)
Lagneau, Julius, [103](#); relacionamento com Alain, [105–](#)
[106](#) Lakatos, Imre, [170–171](#),
[175](#) Landor, Walter Savage,
[129](#) Langbehn, Julius: *Rembrandt als Erzieher*,
[128](#) Load Supper: discípulo amado em, 2, [37](#), [141](#); versus 100% gratuito.
Simpósio, [37](#), [100](#)
Leahy, Frank, [139](#)
Leavis, FR, [107](#)
Leib, Rabino, [155](#) Leibniz, Gottfried
Wilhelm, [108](#), [119](#) Levinas, Emmanuel,
[33](#), [78](#), [90–91](#), [152](#) Lévi-
Strauss, Claude, [100](#)
Lombardi,
152; Vince, [139](#) Longinus,
[41](#) Lowell, James
Russell, [127](#) Löwith, Charles, [90](#) Lucan:
Pharsalia, [50](#); e Dante,
[51](#), [53](#) Luciano,
[66](#); Piscator, [116](#)
Lucrecio, [163](#)
Lukács, George, [100](#) Lull,
Ramon, [119](#) Lully, João Batista, [136](#) Lutero, Martin, [64–65](#); e Heidegger, [79](#) ,

Maquiavel, Nicolau, [101](#)
Mackenna, Stephen, [41](#)
Maguido de Mezritch, [153–154](#), [156](#)
Mahler, Gustavo, [185](#)
Maimônides, Moisés, [145](#)
Malamoud, Carlos, [157](#)
Mallarmé, Stéphane, [60](#), [102](#); *O Livro*, [33](#)
Mamet, David: *Oleanna*, [142](#)

Mandelstam, Osip, [32](#), [49](#)
Mann, Heinrich: *O Anjo Azul*, [118](#) Mann,
Thomas, [59](#), [120](#), [166](#); *Doktor Faustus*, [118](#) Mansfield,
Katherine, [122](#) Maoísmo, [33](#)
Marcuse,
Herbert, [90](#) Markevitch,
Igor, [135–136](#) Marlowe,
Christopher, [47](#), [63–68](#); contra George Eliot, [63](#); *O Judeu de Malta*, [63](#); contra Milton, [63](#); *Tamburlão*,
[63](#); contra Donne, [64](#); contra Dostoiévski, [66](#); versus Shakespeare, [66](#), [67](#), [68](#); e homoerotismo,
[67](#)
Doutor Fausto de Marlowe , [63–64](#), [65–68](#), [101](#); Fausto vs. Próspero, [66](#), [68](#); relação entre Fausto e Wagner,
[66–67](#), [163](#); relacionamento entre Fausto e discípulos, [66–68](#), [163](#); relação entre Fausto e
Mefistófeles, [67](#); morte de Fausto, [67–68](#); vs. *Doktor Faust* de Busoni , [68–69](#) Marx, Karl, [26](#), [101](#), [104](#),
[108](#), [111](#) Marxismo,
[33](#), [100](#), [110](#), [129](#), [164](#) Maupassant,
Guy de: relacionamento com
Flaubert, [60–61](#); *Boule de suif*, [61](#) Maurois, André, [97](#); relacionamento com Alain,
[106](#) Maurras, Charles, [97](#); relacionamento com
Boutang, [49](#), [94–95](#) Mazur, Stanislaw, [168](#) Medawar, Peter, [171](#)
Megara, escola de, [23](#)
Mendel, Gregor, [164](#)
Mendel de Vitebsk,
Rabino Menahem, [154](#)
Menotti, Gian Carlo, [135](#) Merleau-Ponty,
Maurice, [78](#) Messiaen,
Olivier, [135](#) Michelangelo, [166](#);
relacionamento com
Cavaliere, [28](#), [62](#) Mill, John Stuart, [105–106](#) Milton, John, [63](#),
[174](#) Molière, [18](#); *L'Ecole des*
femmes, [85](#) Montaigne,
Michel de, [47](#), [108](#), [112–113](#), [126](#) Mörike,
Eduard Friedrich: *Maler Nolten*, [118](#) Moses, 5, [32](#),
[114–115](#), [150](#) Mozart, Wolfgang Amadeus, [35](#);
Flauta Mágica, [118](#) Murdoch,
Iris, [182](#); *O Sino*, [98](#); *O Aluno do Filósofo*, [98](#); *A Fuga do*
Encantador, [98](#),
[123](#)
Musil, Roberto, [166](#); *Jovem Torless*, [118](#)

Nachman, Rabino, [156](#)
Nashe, Thomas, [66](#)
Nazismo: e Heidegger, [83–84](#), [177–178](#); e Nietzsche, [100–102](#), [117](#); e George, [121](#), [122](#); e
Einstein, [164](#)
Negri, Antonio, [100](#), [102](#)
Neoplatonismo, [25](#), [39–42](#), [43](#), [119](#)
Movimento Nova Era, 5, [157](#)
Newman, John Henry Cardinal: *Apologia*, [105](#) Novo
Testamento, 3; Livro do Apocalipse, [33](#); falsos Mestres em, [175](#). *Veja também* Jesus; Última Ceia

Newton, Isaac, [144](#), [165](#)

Nietzsche, Friedrich, [16](#), [82](#), [87](#), [109–110](#), [111–118](#), [145](#), [184–185](#); *Assim Falou Zaratustra*, [5](#), [12](#), [102](#), [114](#), [115–118](#), [120](#), [181](#); em Empédocles, [11–12](#); e Nazismo, [100–102](#), [117](#); *Demócrito*, [111](#); *O Nascimento da Tragédia*, [112](#); relacionamento com Wagner, [112](#); “Schopenhauer como Educador”, [112–113](#); versus Wittgenstein, [113](#); solidão de, [113–115](#), [116](#); relacionamento com Burckhardt, [114](#); relacionamento com Gast, [114](#); no eterno retorno, [116](#), [174](#); Henry James, [126](#) Norton, Charles Eliot, [55](#), [124](#) Novalis, [11](#)

Oates, Joyce Carol: “O Instrutor”, [62](#)

Olier, Jean-Jacques: relacionamento com Agnès de Langeac, [93](#)

Origem, [43](#)

Orfeu e Orfismo, [9](#), [10](#), [15](#), [30](#), [53](#), [116](#), [119](#), [131](#)

Ortega y Gasset, José: *Revolta das Massas*, [182–183](#)

Overbeck, Franz, [116](#)

Ovídio, [68](#), [87](#); *Metamorfoses* XV, [17](#), [18](#); em Pitágoras, [17](#), [18](#); e Dante, [51](#), [53](#); *Amores*, [63–64](#)

Paganini, Niccolò, [6](#)

Palante, Georges, [109–110](#); relacionamento com Guilloux, [110](#)

Parmênides, [15](#); no nada, [8](#), [174](#); como poeta, [9](#)

Parzival, [118](#)

Pascal, Blaise, [45](#), [65](#)

Pater, Walter, [128](#)

Paul, Saint, [38](#), [40](#), [43](#), [45](#), [52](#), [79](#)

Pauli, Wolfgang, [166](#)

Pausanias (discípulo de Empédocles), [11](#)

Péguy, Charles : *Cahiers de la quinzaine*, [97](#)

Peirce, CS, [20](#)

Perutz, Max, [19](#)

Pessoa, Fernando, [56–59](#); *Fausto*, [59](#), [72–73](#)

Pedro (discípulo de Jesus), [36](#), [42](#)

Pedro, o Venerável, [86](#)

Pfeiffer, Rudolf, [13](#)

Phaidon, [23](#)

Píndaro, [137](#)

Pinhas de Koretz, Rabino, [153](#), [154](#), [155](#)

Pistão, Walter, [134–135](#)

Platão, [8](#), [21–38](#), [76](#), [83](#), [137](#), [145](#), [156](#), [163](#); Strauss em, [5](#), [23](#), [140](#); mitos de, [9](#), [35–36](#); *República*, [10](#), [101](#), [119](#), [120](#); *Carta II*, [13](#); *Protágoras*, [13](#), [14](#), [22](#); *Fedro*, [13](#), [19](#), [31](#), [147](#); *Carta VII*, [13](#), [31](#); *Íon*, [15](#); contra Shakespeare, [21](#); *Fédon*, [21](#), [22](#); *Desculpas*, [21](#), [22](#), [28](#); versus Dante, [21](#), [48](#); como dramaturgo, [22](#); *Parmênides*, [22](#); *Teeteto*, [22](#); *Simpósio*, [22](#), [23–28](#), [37](#), [41](#), [100](#), [121](#), [140](#), [141](#); *Críton*, [22](#), [38](#); *Leis*, [23](#), [41](#); *Cármides*, [25–26](#); e homoerotismo, [25–28](#), [41](#), [141](#); *Mênon*, [28–30](#), [31–32](#), [43](#), [45](#), [172](#); *Eutidemo*, [29](#); na virtude, [29](#); sobre conhecimento como lembrança, [29–30](#), [31–32](#), [45](#); teoria das Formas, [31–32](#), [166](#); e oralidade, [31–33](#), [103](#); e Cristianismo, [39](#), [43](#), [45](#); e Plotino, [40](#), [41](#), [42](#), [43](#); e Agostinho, [43](#), [44](#); Alain em, [104](#), [106](#), [108](#), [109](#); versus Kant, [127](#); sobre criatividade, [177](#)

Plotino, [39–42](#); contra Alain, [39](#); e oralidade, [39](#); relacionamento com os discípulos, [39](#), [41–42](#); e Pitágoras, [39–40](#), [41](#); versus Wittgenstein, [40](#); e Platão, [40](#), [41](#), [42](#), [43](#); e Agostinho, [41](#); contra Sócrates, [41](#);

métodos pedagógicos, [41](#), [42](#); morte de, [41-42](#)

Papa, Alexandre: “Eloisa para Abelardo”, [87](#)

Popper, Karl, [169–172](#); contra Aristóteles, [169](#); relacionamento com Agassi, [169–170](#), [171](#), [172](#); *Logik der Forschung*, [171](#); *A sociedade aberta e seus inimigos*, [171](#); relação com Wittgenstein, [171](#), [172](#); sobre falsificabilidade, [174](#), [175](#) Porfírio, [40–41](#), [42](#) Pound, Ezra, [29](#), [121](#); relacionamento com TS Eliot, [61](#) Pré-Socráticos, [7–12](#), [181](#); métodos pedagógicos, [7–9](#) Pródico, [14](#) Protágoras, [14](#), [21](#); em Simônides, [12](#); queima de obras de, [13](#) Proust, Marcel, [19](#); *Revue blanche*, [97](#) Salmos, [150](#) Ptolomeu, [64](#), [74](#), [175](#) Pitágoras, [8](#), [9–10](#), [30](#), [68](#), [110](#), [116](#), [119](#), [156](#), [181](#); Ovídio em, [17](#), [18](#); e Plotino, [39–40](#), [41](#)

Rabelais, François, [14](#), [66](#)

Rafael de Bershada, Rabino, [154](#)

Raleigh, senhor Walter, [64](#)

Classificação, Otto, [123](#)

Ree, Paulo, [87](#)

Reich, Guilherme, [123](#)

Renan, Ernesto, [96](#)

Apocalipse, Livro de, [33](#)

Rifeo (Rifeu), [52](#), [53](#)

Rilke, Rainer Maria, [89](#)

Rockne, Knute, [138–140](#)

Romanos, Júlio, [97](#)

Romilly, Jacqueline de, [13](#)

Rorem, Ned, [137](#)

Rorty, Richard, [15](#)

Roth, Philip: *O Animal Moribundo*, [62](#), [144-145](#)

Rousseau, Jean-Jacques, [126](#)

Rowley, Samuel, [66](#)

Rubens, Peter Paul: “Descida da Cruz”, [127](#)

Russel, Henry Norris, [166](#)

Sakharov, Andrei, [169](#)

Sales, François de: relação com Chantal, [93](#) Saramago, José, [56–57](#) Sartre, Jean-Paul, [16](#), [20](#), [78](#), [82](#), [97](#), [103](#) Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, [41](#) Schiller, Friedrich, [70](#), [112](#), [118](#), [128](#) Schnittke, Alfred, [68](#) Schoenberg, Arnold, [136](#) Escolástica, [48](#), [79](#), [87–88](#) Scholem, Gershom: relacionamento com Taubes, [37](#) Schopenhauer, Arthur, [16](#), [119](#); relacionamento com Goethe, [72](#); Nietzsche em diante, [112–113](#); vs. Empédocles, [113](#)

Schubert, Franz, [165](#)

Schwartz, Laurent: *Un Mathématicien aux prises avec le siècle*, [167](#), [168–169](#) Sessions, Roger,

[134](#) Seward, William

Henry, [129](#) Shakespeare, William,

[46–47](#), [143](#), [145](#); *A Tempestade*, [19](#), [46](#), [56](#), [66](#), [68](#), [96](#); contra Platão, [21](#); contra Kafka, [35](#); *Otelo*, [38](#); *O trabalho do amor está perdido*, [46](#); *Hamlet*, [46](#), [64](#); *Sonetos*, [47](#), [140](#); versus Marlowe, [66](#), [67](#), [68](#); *Antônio e Cleópatra*, [67](#); *Sonho de uma noite de verão*, [92–93](#); contra Goethe, [127](#)

Shaw, George Bernard, [122](#)

Shelley, Percy Bysshe, [64](#)

Shelomo de Karlin, [155](#)

Shinto, [158](#)

Shorey, Paul, [146](#)

Simon Magus, [99](#), [174](#)

Simão, o cananeu (discípulo de Jesus), [36](#)

Simplicissimus, [118](#)

Snow, CP: *The Search*, [166](#)

Sócrates, [19](#), [20](#), [21–32](#), [147](#), [150](#); relação com Alcibíades, [2](#), [23–28](#), [30–31](#), [37](#), [38](#), [41](#), [62](#), [99](#), [141](#); métodos pedagógicos, [4](#), [28–31](#), [29](#), [45](#); contra Empédocles, [12](#); vs. Sofistas, [13–14](#), [15](#), [29](#); Strauss em diante, [23](#); relacionamento com interlocutores/ouvintes, [21](#), [42](#); ascetismo de, [24](#), [28](#); estranheza de, [24](#), [28](#); versus Wittgenstein, [24](#), [28](#); *daimonion* de, [24](#), [41](#); versus Alain, [24](#), [103](#), [104–105](#); e homoerotismo, [25–28](#), [41](#), [141](#); relacionamento com Xanthippe, [26](#); ignorância professada por, [28](#), [42](#); versus Freud, [30](#); versus Jesus, [33–38](#); morte de, [34](#), [38](#), [42](#), [116](#); versus Heidegger, [35](#); contra Plotino, [41](#); julgamento de, [99](#); contra Boulanger, [137](#); contra Maggid, [154](#) Cântico dos Cânticos, [155](#) Sofistas, [12–16](#), [175](#); Górgias, [12](#), [14](#), [21](#); Protágoras, [12](#), [13](#), [14](#), [21](#); e Heidegger, [12–13](#); e

linguagem, [12–13](#), [174](#); e textos escritos, [13](#); versus Sócrates, [13–14](#), [15](#), [29](#); métodos pedagógicos, [13–14](#), [20–21](#); pagamento de, [14–16](#), [19–20](#); Hegel em diante, [174](#)

Sófocles, [90](#), [116](#), [143](#); *Antígona*, [32](#)

Sorbonne, [14](#), [97](#), [106](#), [107](#), [183](#)

Spencer, Herbert, [98](#)

Spengler, Oswald, [80](#)

Spiess, Johann, [66](#)

Espinosa, Bento de, [20](#), [120](#), [161](#); ascetismo de, [16](#), [24](#); em filosofia, [40](#); e Alain, [104](#), [106](#)

Estalinismo, [164](#), [171](#)

Estácio, [51](#), [52](#), [53–54](#); *Aquiles*, [53](#); *Tebaida*, [53](#), [54](#)

Steegmuller, Francisco, [61](#)

Stein, Gertrude, [80](#); relacionamento com Hemingway, [61](#)

Stendhal, [108](#)

Stevens, Wallace, [20](#), [22](#)

Strauss, Leão, [145](#); nas versões esotéricas/exotéricas, [5](#); em Platão, [5](#), [23](#), [140](#); *Sócrates e Aristófanes*, [14](#); em Sócrates, [23](#)

Stravinsky, Igor: *Sagração da Primavera*, [136](#)

Strindberg, agosto, [114](#), [172](#)

Surrealistas, [59](#)

Rápido, Jonathan, [174](#)

Taine, Hipólito, [96](#), [98](#), [114](#)

Talmude, [32](#), [33](#), [130](#), [152](#), [161](#)

Taoísmo, [119](#), [157](#), [158](#)

Taubes, Jakob: relacionamento com Scholem, [37](#)

Sociedade Teosófica, [122](#)

Thomson, Virgílio, [134](#)

Torá, 3, [33](#), [150](#), [151](#), [152](#). *Ver também* Judaísmo

Traiano (Trajano) e Dante, [52](#), [53](#)

Trilling, Lionel, [129–132](#); *O Meio da Viagem*, [130](#); “Deste Tempo, Daquele Lugar”, pp . [130–131](#);
“A Lição e o Segredo”, [131–132](#)

Turgenev, Ivan, [125](#)

Ulam, Stanislaw: Adventures of a Mathematician, [168–169](#) Estados

Unidos: aulas de redação criativa em, [61–62](#); assédio sexual em, [62](#), [140–142](#), [144–145](#); correção política
em, [62](#), [142–145](#); vs. Europa, [124–125](#), [136](#), [176](#); Guerra Civil, [128–129](#); treinadores

Estados Unidos (*continuação*) dos esportes em, [137–140](#); especialização em, [176–177](#)

Valéry, Paulo, [108](#); Meu Fausto, [73](#); Sr. Teste, [98](#); O Parque Jovem, [103](#)

Valois, Ninette de, [135](#)

Van Eyck, [6](#) de janeiro

Vasari, Giorgio, [132](#)

Hinduísmo Védico, [157](#)

Verdi, Giuseppe, [47](#)

Vico, Giambattista, [32–33](#)

Virgílio: e Dante, 6, [48–54](#); Quarta Écloga, [49](#), [51](#), [53](#); *Geórgicas*, [53](#)

Voltaire, [95](#)

Von Neumann, João, [166](#), [167](#)

Wagner, Richard: *vs. O Meistersinger*, [60](#), [92](#); relação com Nietzsche, [112](#); *Parsifal*, [115](#); *O Anel do Nibelungo*, [128](#)

Warren, Robert Penn: *Todos os Homens do Rei*, [130](#)

Weber, Max: “Ciência como Vocação”, [176](#), [177](#), [183](#) Weil,

Simone, [102–103](#), [182](#); relacionamento com Alain, [93](#), [107](#) Werfel,

Franz, [76](#) Wheeler,

John, [166](#) Whitman,

Walt, [156–157](#) Wiesel, Elie,

[152](#) Wilamowitz,

Ulrich von, [112](#) Wittenberg

University, [64–65](#) Wittgenstein,

Ludwig, [16](#), [101](#), [141](#) , [151](#), [161](#); em definições ostensivas, 4, [29](#), [44](#); sobre filosofia, 4, [68](#); nos discípulos, 6;
Investigações Filosóficas, [24](#); vs. Sócrates, [24](#), [28](#); *Tractatus Logico-Philosophicus*, [29](#); contra Plotino,
[40](#); vs. Agostinho, [44](#); e Shakespeare, [47](#); versus Nietzsche, [113](#); vs. Zarathustra, [117](#); relacionamento com
Popper, [171](#), [172](#) Witzel, Michael, [157](#)

Xenófanes, [9](#)

Xenofonte, [22–23](#)

Yeats, William Butler, [41](#), [48](#), [59](#), [99](#), [122](#), [144](#), [178](#); “A Escolha”, [126](#)

Yehiel Mikhal de Zlotchove, Rabino, [153](#), [154](#)

Zalman, Rabino Shneuer, [154](#), [155](#)

Zen, [30](#), [101](#), [147](#), [158–161](#). *Veja também* Budismo

Zola, Emílio, [59](#), [96](#), [97](#)

Zoroastro, [114](#)

Zusya de Hanipol, Rabino, [155](#)

Sobre o autor

George Steiner, autor de dezenas de livros (incluindo *A Morte da Tragédia*, *Depois de Babel*, *Martin Heidegger*, *No Castelo do Barba Azul*, *Meus Livros Não Escritos*, *George Steiner na New Yorker* e *A Poesia do Pensamento*), é um dos mais importantes intelectuais do mundo. . Foi professor emérito de literatura inglesa e comparada na Universidade de Genebra, professor de literatura comparada e bolsista na Universidade de Oxford e professor de poesia na Universidade de Harvard. Ele mora em Cambridge, Inglaterra, onde é membro extraordinário do Churchill College da Universidade de Cambridge desde 1969.

Todos os direitos reservados pelas Convenções Internacionais e Pan-Americanas de Direitos Autorais. Mediante o pagamento das taxas exigidas, você recebeu o direito não exclusivo e intransferível de acessar e ler o texto deste e-book na tela. Nenhuma parte deste texto pode ser reproduzida, transmitida, baixada, descompilada, submetida a engenharia reversa, ou armazenada ou introduzida em qualquer sistema de armazenamento e recuperação de informações, de qualquer forma ou por qualquer meio, seja eletrônico ou mecânico, agora conhecido ou futuramente inventado, sem a permissão expressa por escrito do editor.

Copyright © 2003 por George Steiner

Design da capa por Angela Goddard

Esta edição publicada em 2013 pela Open Road Integrated Media 345

Hudson Street New

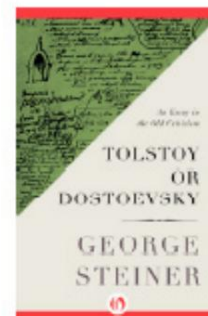
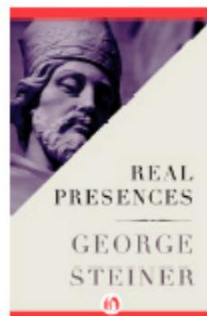
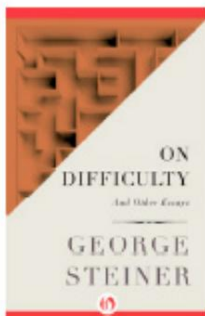
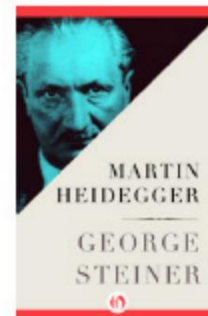
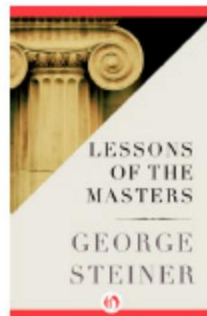
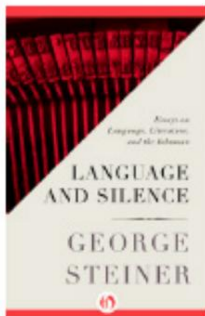
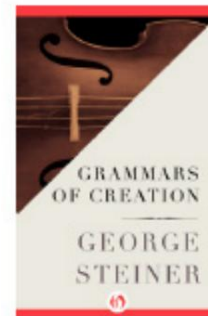
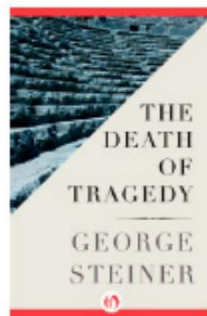
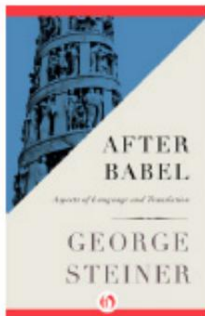
York, NY 10014

www.openroadmedia.com



e-books de george steiner

DA MÍDIA DE ESTRADA ABERTA



Disponível onde quer que os e-books sejam vendidos





Open Road Integrated Media é uma editora digital e empresa de conteúdo multimídia. A Open Road cria conexões entre autores e seu público ao comercializar seus e-books por meio de uma nova plataforma on-line proprietária, que utiliza conteúdo de vídeo premium e mídias sociais.

**Vídeos, documentos de arquivo e novidades
Lançamentos**

Inscreva-se no boletim informativo Open Road Media e receba notícias diretamente em sua caixa de entrada.

Inscreva-se agora em

www.openroadmedia.com/newsletters

SAIBA MAIS EM

WWW.OPENROADMEDIA.COM

SIGA-NOS:

[@openroadmedia](#) e

[Facebook.com/OpenRoadMedia](https://www.facebook.com/OpenRoadMedia)